

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي 4

محمّد إقبال

وتجديد الفكر الديني

د. زكي الميلاد



محمد إقبال

والتجديد الديني والفلسفي

زكـي الميـلاد

محـمـد إقبــال

والتـجديد الدينيّ والفلسفيّ



المؤلف: زكي الميلاد
الكتـاب: محمد إقبال والتجديد الدينيّ والفلسفيّ
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008



Mouhammad Ikbaal and the religious and Philosophical Renwel

«الآراء الواردة في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

محتويات الكتاب

الفصل الثالث
إقبال والفلسفة الأوروبيّة الحديثة

الفصل الرابع
إقبال والفلسفة الذاتيّة.. الفكرة والمنابع والغايات

الفصل الخامس
مناقشات مع إقبال

ملاحق

مقدمة

لقد تملَّك الذين اقتربوا من **إقبال** وتعرفوا على تجربته الشعريّة والفكريّة، إعجاب واعتزاز به. وهذا ما عبَّر عنه معظم أو جميع الذين كتبوا عنه، وعن تجربته شعراً ونثراً، وكان الشعر عند الكثير من هؤلاء في العالم العربي نافذة التعلّق **بإقبال**، وبقاء هذا التعلّق، وتصاعُد وتيرته. **فإقبال** كان شاعراً موهوباً، ومن طبقة الشعراء الكبار، عَبَر بشعره إلى العالم، وعُرِف في الشرق والغرب، وجمع بين الشعر والفلسفة، فأكسب شعره جماليّة البيان وقوّة المعنى.

واختلف الحال معي، فلم يكن الشعر هو نافذتي إلى **إقبال**، بل حلّ مكانه النثر، وكانت البداية مع كتابه «**تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**»، وهو الكتاب الذي جدَّد العلاقة **بإقبال**، وحافظ على بقائها وديمومتها، وآتت هذه العلاقة ثمرتها في إنجاز هذا الكتاب.

وإقبال من بين أربعة أسماء تتردَّد دائماً في كتاباتي ومؤلفاتي، لتميُّز وتجدُّد عطائهم الفكريّ والثقافيّ، وهم إلى جانب **إقبال**: **مالك بن نبي**، **والسيد محمد باقر الصدر**، **والشيخ مرتضى مطهري**. فهؤلاء الأربعة لهم مكانة ومنزلة خاصّة في نفسي، وأرى فيهم أنّهم قدّموا أجود وأثمن جهد وعطاء يملكه الفكر الإسلاميّ المعاصر اليوم.

فإقبال قدّم أجود نقد للثقافة الأوروبيّة، **ومالك بن نبي** قدّم أجود تحليل لفكرة الحضارة، **والسيد الصدر** قدّم أجود عمل لبناء التصوّر الإسلاميّ الشامل، **والشيخ مطهّري** قدّم أجود رؤية للعلاقة بين الإسلام ومتطلبات العصر.

وبهذا العطاء ساهم هؤلاء بدفع عجلة التقدّم في الفكر الإسلاميّ، وتطوير رؤيته إلى التواصل مع العالم والعصر، وقد شَرحْتُ من قبلُ هذه الأبعاد عند كلّ واحد من هؤلاء في كتاباتٍ ودراساتٍ منشورة في كتب ومجلات.

والقصد عندي من الإشارة إلى هؤلاء الأربعة هو ضرورة الربط بينهم، وبين نظريّاتهم وأطروحاتهم، والنظر إليهم في إطار فكريّ متكامل بينهم، للكشف عن فلسفة التقدّم، وعن روح الحداثة والمعاصرة في الفكر الإسلاميّ، وكذلك عن سبل النهوض الحضاريّ في الأمّة.

ومنذ اقترابي من **إقبال** حرصتُ على تكوين المعرفة بتجربته الفكريّة، التي وجدتُها تجربةً ثريّةً وعميقةً، وجديرةً بالتأمّل والنظر، تبعث على الديناميّة والتجدّد الفكريّ والدينيّ، وعلى السموّ والارتقاء الروحيّ والأخلاقيّ، وما زالت في نظري تمثّل تجربةً حيّةً بحاجةٍ إلى الانفتاح عليها، واستعادةِ التواصل معها، وتجديدِ النظرِ فيها، بوصفها رافداً حيويّاً في تجديد الفكر الإسلاميّ المعاصر وتحديثه.

أمّا هذا الكتاب ومحتوياته، ففي الفصل الأول حاولتُ الربط بين كتابَيْ **إقبال**: «**ما وراء الطبيعة في إيران**»، و«**تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**»، والكشف عمّا بينهما من مشتركات ومفترقات، وملامح التطور الفكريّ لمؤلّفهما من خلالهما.

وهذا الربط ما بين الكتابين بهذه الطريقة نادراً ما حصل في الدراسات والكتابات التي تحدّثَتْ عن **إقبال** وتجربته الفكريّة.

وفي الفصل الثاني، تحدّثْتُ عن رؤية **إقبال** في تجديد التفكير الدينيّ كما شرَحَها وبسَطَها في كتابه: «**تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**»، والكشف عن أرضيَّات هذه الرؤية وسياقاتها الفكريّة والدينيّة والفلسفيّة والسياسيّة.

وفي الفصل الثالث، حاولتُ القيام بإعادة منهجةٍ وتنظيم مناقشةِ **إقبال** للفلسفة الأوروبيّة الحديثة؛ لتسهيل وتيسير الإحاطة بهذه المَناقشة، وتكوين المعرفة بها بطريقةٍ منظمةٍ، بعد أن كانت هذه المناقشة تجري بطريقةٍ مشتّتةٍ ومتناثرةٍ، وهي المناقشة التي أقام عليها **إقبال** كتابه: «**تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**».

وفي الفصل الرابع، تحدّثتُ عن فلسفة الذاتيّة عند **إقبال**، وشرحت ماهيّة هذه الفلسفة ومنابعها وغاياتها والنقد الغربيّ الموجَّه إليها، وأخيراً ثمراتها ومصيرها.

أمّا الفصل الخامس، والأخير فقد خصَّصتُه لمناقشتين نقديَّتين حول **إقبال** وأفكاره، واحدة للمستشرق الإنجليزي **هاملتون جيب**، ترجع إلى عام 1947م، والثانية **لفضل الرحمن** الباحث الباكستانيّ، وترجع إلى عام 1982م.

وآمل أن تكون في هذا الكتاب إضافةٌ تستحقّ التأمل والنظر.

والله ولي التوفيق

زكي الميلاد

المملكة العربيّة السعوديّة

27 ربيع الأول 1429هـ

4 ابريل 2008م

مدخل

بطاقة تعريف بشخصيّة إقبال

ـ ينحدر **محمد إقبال** من عائلةٍ ذات أصل برهميّ تدين بالهندوسيّة، كانت تعيش في كشمير أحد أقاليم شبه القارة الهنديّة.

وقد أسلم أحدُ أجداده في عهد السلطان زين العابدين إلياس پادشاه (814 ـ 877م)، وكان ذلك على يد **الشيخ شاه همداني** أحد مشايخ الصوفيّة في عهد الدولة المغوليّة كبرى الدول الإسلاميّة التي قامت في الهند.

ـ ولد **إقبال** حسب رواية وتحقيق ولده **الدكتور جاويد** الذي كتب سيرة أبيه، في الثالث من ذي القعدة 1294هـ الموافق للتاسع من نوفمبر 1877م، في مدينة سيالكوت بمقاطعة البنجاب الهنديّة.

وهناك روايات متضاربة حول تاريخ مولده، خصص لها **الدكتور جاويد** فصلاً كاملاً ومطوّلاً في كتابه (النهر الخالد)، وناقشها بدقّة وتفصيل.

ـ أدخله والده **نور محمد** حلقةً لتعليم القرآن الكريم في مسجد الشيخ غلام حسن، وهو في الرابعة من العمر، وبقي ما يقارب سنة واحدةً تقريباً.

ثُمَّ التحق بمدرسة دينيّة يشرف عليها ويديرها **الشيخ سيد مير حسن** في حارة مير حسام الدين، على مقربة من منزل **إقبال**، وأخذ يدرس اللغات الأرديّة والفارسيّة والعربيّة.

وجاء هذا الالتحاق بطلب وإصرار من **السيد مير حسن** الذي طلب من والده أن يسحب ابنه من الكُتَّاب ويسلّمه إليه، وقَبِل **نور محمد** بعد أن بقي متردِّداً عدَّة أيامٍ؛ لأنّه أراد أن يقصر ابنه على التعليم الدينيّ فقط.

- بقي **إقبال** ثلاث سنوات تقريباً في مدرسة **السيد مير حسن** الذي أولاه اهتماماً خاصّاً، وحينما عُيِّن **السيد مير حسن** مدرِّساً بمدرسة الإرساليّة الإسكاشيّة، أقنع **نور محمد** أن يُرسِل ابنَه **إقبال** إلى هذه المدرسة؛ لكونه من أنصار التعليم الحديث، وكان يرى ضرورة انتشاره بين المسلمين هناك. فالتحق **إقبال** بهذه المدرسة، وكان له من العمر ثماني أو تسع سنوات، وبقيَ أيضاً يدرُس عند **السيد مير حسن** في بيته.

- سنة 1891م. نجح **إقبال** في امتحان الشهادة المتوسّطة، ورُقِّي إلى الصف التاسع من المرحلة الثانويّة وكان قد بلغ الرابعة عشرة أو الخامسة من العمر.

- في سنة 1893م حصل **إقبال** على الشهادة الثانويّة، ونال الدرجة الأولى، وحصل على وسام ومنحةٍ ماليّةٍ، وكان عمره ستّ عشر سنة، ثُمَّ التحق بكليّة الإرساليّة الإسكاشيّة في 5 مايو 1893م، وتخرَّج منها سنة 1895م.

- سنة 1895م التحق **إقبال** بالكليّة الحكوميّة بلاهور عاصمة البنجاب، وتخرج منها سنة 1897م، بدرجة الامتياز باللّغة العربيّة والإنجليزيّة.

- سنة 1897م تقدّم **إقبال** لمرحلة الماجستير في الفلسفة بنفس الكليّة الحكوميّة، وفي سنة 1899م حصل على شهادة الماجستير في الفلسفة،

وكان وحيداً في هذا الامتحان للجامعة كلِّها ما جعله يتفوَّق ويستحقّ الوسام الذهبيّ الخاصّ بهذا الامتحان.

- سنة 1899م وبعد امتحان الماجستير عُيِّن **إقبال** أستاذاً بالكليّة الشرقيّة براتب شهريّ قدره ثلاث وسبعون ربيّة، درَّس فيها التاريخ والاقتصاد والفلسفة.

- في نوفمبر 1899 انتُخِب **إقبال** عضواً بالمجلس التنفيذي لجمعيّة حماية الإسلام، التي أُنشئت بلاهور سنة 1884م لمواجهة الإرساليّات المسيحيّة ونشاطاتها التبشيريّة بين المسلمين، ولإنشاء المدارس والكليّات للمسلمين، وكانت تهتمّ بالقديم والجديد من العلوم، واستمرّت علاقة **إقبال** بهذه الجمعيّة إلى وفاته، وقد ألقى **إقبال** العديد من قصائده في الاجتماعات السنويّة لهذه الجمعيّة.

- سنة 1903م عمل **إقبال** أستاذاً مساعداً للغة الإنجليزيّة بالكليّة الحكوميّة.

- سنة 1905م. رحل **إقبال** إلى إنجلترا، والتحق بجامعة كمبريدج، بكليّة التثليث، كطالب باحث، ودرس فيها الفلسفة، وبقي فيها إلى يونيو 1907م.

- سنة 1908م. حصل **إقبال** على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ميونخ الألمانيّة، وكانت سلطاتها قد أصدرت الأمر باستثنائه من شرط الإقامة بالجامعة، وسمحَتْ له بتقديم أطروحته باللغة الإنجليزيّة، بناءً على توصية من أساتذته بجامعة كمبريدج، وقدم الامتحان الشفوي للدكتوراه باللغة الألمانيّة التي تعلمها في مدَّة قليلة قُدِّرت بثلاثة أشهر.

- سنة 1908م. وبعد عودته من ألمانيا حصل **إقبال** على الإجازة في المحاماة من جامعة لندن، وامتدَّت إقامته في لندن تسعة أشهر تقريباً، وقد شارك في النشاطات الاجتماعيّة للطلاب المسلمين، ويُذْكَر أنَّه أنشأ جمعيّةً شبه سياسيّة باسم جمعيّة الوحدة الإسلاميّة.

ـ في مايو 1908م. افْتَتَحَتِ الرابطة الإسلاميّة الهنديّة فرعاً لها في بريطانيا، وانتُخِب **السيد أمير علي** رئيساً للجنة، وانتخب **إقبال** عضواً في المجلس التنفيذيّ.

ـ في يوليو 1908م. غادر **إقبال** إنجلترا عائداً إلى موطنه؛ حيث أعدّ له أصدقاؤه استقبالاً حارّاً في لاهور، ومن ثمّ سافر بالقطار إلى مسقط رأسه سيالكوت فاستُقبِل أيضاً استقبالاً حارًّا من أهله وعائلته ومعارفه.

ـ في أكتوبر 1908م. تمَّ تسجيل **إقبال** كمحام في ديوان القضاء العالي، وسمحت له السلطات أن يشتغل بمهنة المحاماة في القضاء العالي لإقليم البنجاب.

ـ في مارس 1909م. انتُخِب **إقبال** عضواً بجمعيّة بنجاب الإسلاميّة، وهي جمعيّة أُنشِئت سنة 1869م. وكانت تشرف على شؤون المسجد الملكيّ والمساجد المهمّة الأخرى، وبقي عضواً فيها حتَّى وافته المنيّة.

ـ في مايو 1909م. أخذ **إقبال** يدرِّس الفلسفة بالكليّة الحكوميّة بلاهور مؤقّتاً، إلى جانب مهنة المحاماة، فكان يقضي يومه مدرِّساً في الكليّة ومدافعاً في المحكمة.

ـ في نفس العام 1909م. عُيِّن **إقبال** رئيساً مشاركاً لتحرير مجلَّة قانونيّة كانت تنشر تقارير عن القضايا القانونيّة الهنديّة، وكانت تهتمّ بنشرها وتوزيعها مطبعة المطبوعات الحقوقيّة بلاهور.

ـ سنة 1913م. شارك **إقبال** مع **لاله رام برشاد** أستاذ التاريخ بالكليّة الحكوميّة في وضع كتاب منهجيّ لتاريخ الهند.

ـ سنة 1919م. انتُخِب **إقبال** عميداً لكليّة الدراسات الشرقيّة بلاهور.

ـ في يناير 1923م. منحَت الحكومة الإنجليزيّة **إقبالاً** لقب «سير» اعترافاً بمكانته العلميّة، واستحساناً لخدماته الأدبيّة.

ـ سنة 1923م. انتُخِب **إقبال** عضواً في المجلس العلميّ للجامعة، كما عُيِّن عضواً في لجنة الأستاذيّة التي كانت مهمَّتها اختيار المحاضرين والأساتذة للجامعة.

ـ سنة 1924م. رُشِّح **إقبال** عضواً في لجنة الجامعات التي كانت مهمَّتها تقديم الاقتراحات لتحسين الظروف والأحوال في إدارة الجامعة للجان الاستشاريّة.

ـ سنة 1925م. أشرف **إقبال** على تأليف الكتب المنهجيّة الأدبيّة، فوضع ثلاثة كتب للصفوف: السادس والسابع والثامن.

ـ سنة 1927م. عُيِّن **إقبال** عضواً برلمانيّاً، بعد أن شجّعه بعض أصدقائه على خوض الانتخابات التشريعيّة، فرشَّح نفسه عن إقليم البنجاب بعد تردُّد كبير، فحقَّق فوزاً ساحقاً على منافسيه.

ـ سنة 1929م. عُرِضت على **إقبال** العضويّة الدائمة ف اتّحاد الكليّة المتوسِّطة في عليكرة، فذهب يشارك في حفلة كليَّتها، وبهذه المناسبة منَحَتْه جامعة عليكرة شهادة الدكتوراه الفخريّة في الآداب.

ـ سنة 1930م. ترأَّس **إقبال** الاجتماع السنويّ لحزب الرابطة الإسلاميّة في مدينة «الله آباد»، وفي هذا الاجتماع ألقى **إقبال** خطَّته السياسيّة المعروفة التي دعا فيها إلى قيام دولة إسلاميّة تضمّ المناطق الغربيّة والشرقيّة ذات الأغلبيّة المسلمة في شبه القارة الهنديّة.

ـ سنة 1931م. شارك **إقبال** في مؤتمر المائدة المستديرة، بلندن، الذي دعت إليه الحكومة البريطانيّة من أجل وضع دستورٍ جديدٍ للهند.

ـ في ديسمبر 1931م. شارك **إقبال** في المؤتمر الإسلاميّ الذي عُقِد في القدس الشريف، تلبية لدعوة الشيخ أمين الحسني، ممثلاً لمسلمي الهند، وفي نهاية المؤتمر انتَخَب الحاضرون لجنة تنفيذيّة كان **إقبال** واحداً من أعضائها.

ـ أواخر عام 1932م. زار **إقبال** أسبانيا بعد عودته من مؤتمر المائدة المستديرة الثالث في لندن، وحرص على مشاهدة المعالم الإسلاميّة في الأندلس، وقد تأثَّر كثيراً وهو يزور قرطُبة وجامعها، واستأذن من حكومة أسبانيا في أن يصلِّي في المسجد الذي تحوَّل إلى كنيسة.

ـ في أكتوبر 1933م. زار **إقبال** أفغانستان؛ تلبيةً لدعوة ملكها نادر شاه، بقصد النظر في أوضاع التعليم بالبلاد، وتقديم المشورة اللازمة في هذا الشأن، وإعداد مشروع لأوّل جامعةٍ في كابل.

ـ في ديسمبر 1933م. منحت جامعة البنجاب **إقبالاً** شهادة الدكتوراه الفخريّة؛ تقديراً لجهوده التي قدّمها في مجال العلوم والآداب والتعليم والتدريس.

ـ سنة 1935م. انتُخِب **إقبال** رئيساً لفرع الرابطة الإسلاميّة في البنجاب، وبقي في هذا المنصب حتَّى وفاته.

ـ سنة 1937م. احتفلت جامعة «الله آباد» بعيدها، وبهذه المناسبة منحت **إقبالاً** شهادةَ الدكتوراه الفخريّة في الآداب، وفي هذه السنة أيضاً حصل **إقبال** على شهادة الدكتوراه في الآداب من الجامعة العثمانيّة بحيدر آباد.

ـ في 21 أبريل 1938م. تُوُفِّي **إقبال** عن عمرٍ قاربَ الستّين عاماً، بعد أن ألمّ به المرض في سنوات عمره الأخيرة، فقد أُصِيب بداء الزرقاء الذي كاد يفقده البصر، وبحّة في الصوت، وتكوّن الحصى في الكلى، إلى جانب مرض القلب.[1]

---

(1) اعتمدنا في هذه المعلومات على كتاب: جاويد إقبال، النهر الخالد: كتاب عن حياة شاعر الشرق والإسلام العلامة محمد إقبال.

الفصل الأول

محمّد إقبال من «ما وراء الطبيعة» إلى «تجديد التفكير الدينيّ»

- 1 -

ما وراء الطبيعة في إيران

حصل محمّد **إقبال** عام 1908م على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ميونخ بألمانيا، عن رسالته التي أعدَّها بالإنجليزيّة، بناءً على توصية من أساتذته بجامعة كامبريدج، وأشرف عليها **الدكتور هومل**، وكانت بعنوان: «**تطور ما وراء الطبيعة في إيران**».

وهذه الرسالة، حسب وصف **إقبال**، هي بحث تاريخيّ محض، يمتدُّ من عهد **زرادشت** الذي تُنسب إليه الديانة الزرادشتيّة في إيران، إلى عهد **بهاء الله** الذي تُنسب إليه الفرقة البهائيّة. وفي هذه الرسالة حاول **إقبال** إعداد أساسٍ لتاريخ علم ما وراء الطبيعة للغيبيَّات الفارسيّة، وليس له أن يتوقَّع الإبداع كما يقول في هذا البحث الذي هدفه العناية بالتاريخ فحسب، إلا أنّه أراد لفت النظر إلى الأمرين التاليين:

الأمر الأوّل: محاولة رسم صورة لاستمرار التطوّر المنطقيّ للفكر الفارسيّ، وتفسيره على أساس الفلسفة الحديثة، ومبلغ علمه أنَّ هذا العمل لم يسبقه إليه أحد.

الأمر الثاني: دراسة التصوّف بطريقةٍ علميّة، توضح الملابسات الفكريّة التي أحاطَتْ به وبتكوينه، والتأكيد على أنَّ التصوُّف هو حصيلة

متوقَّعة ولازمة لما تمخَّضت عنه قوًى فكريّة وأخلاقيّة شتَّى، كان ينبغي لها أن توقظ الروح من سباتها حتَّى تقف على مَثلٍ أعلى في الحياة.

وفي الخاتمة وجد **إقبال** أنَّ الروح الفارسيّة أقدمَتْ على الدخول في صراع ما بين نوعين مختلفين من الثنويّة، هما الثنويّة المجوسيّة قبل الإسلام ومدارها الربّ والشيطان أو النور والظلام، والثنويّة اليونانيّة بعد الإسلام ومدارها الربّ والمادّة، وإن كانت المسألة الأساس الخاصّة بتنوّع الأشياء في نظره باقيةً على ما هي عليه.

هذه الرسالة منذ إنجازها ظلَّت بعيدة عن الاهتمام حتَّى في الأوساط الفكريّة والعلميّة، ولم يتغيَّر وضعها حتَّى مع الشهرة الواسعة التي حظِيَ بها **إقبال** في عصره وما بعد عصره، وعلى المستويين الإسلاميّ والأوروبي. ونادراً ما نجد العودة الجادَّة إلى هذه الرسالة في الكتابات والدراسات التي تحدَّثت عن **إقبال**، واقتربت من تجربته الشعريّة والفكريّة والدينيّة، والإشارة إليها غالباً ما كانت بشكل عابر، وعند الحديث عن سيرته ورحلته العلميّة إلى أوروبا.

وهذا ما التفت إليه الدكتور حسين مجيب المصري الذي نقل هذه الرسالة إلى اللغة العربيّة، وأشار إلى ذلك في الأسطر الأولى من المقدِّمة الطويلة التي كتبها لهذه الترجمة، بقوله: «إنَّ هذا الكتاب **لإقبال** لم يقدَّر له من الاتساع والسيرورة، واستفاضة الذيوع في الآفاق ما قُدِّر لسواه ممَّا جرى به قلمه. ومبلغ العلم أنَّه إنَّما ذُكِر عرضاً في لمحةٍ خاطفةٍ، وإشارة غير كافيةٍ ضمن سرد لسيرته، وفي الحسبان أنّ الهمَّة لم تنصرف إلى نقله كتاباً عربيّاً، على حين ظهرت جمهرة كتبه في لغة الضاد.»[1]

---

(1) محمد إقبال، **ما وراء الطبيعة في إيران**، ترجمة: حسين مجيب المصري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005م، ص5.

وحتّى هذه الترجمة جاءت متأخِّرة للغاية، التأخّر الذي يكشف بدوره عن صحّة القول بعدم العناية والاهتمام بهذه الرسالة، وإهمالها وتجاهلها في المجال العربيّ. فبعد ما يزيد على سبعة عقود صدرت هذه الترجمة في القاهرة عام 1986م، عن النسخة الفرنسيّة المترجمة، وذلك بعدما انقطعت بالمترجم ـ كما يقول ـ وسيلة الوصول إلى أصله في الإنجليزيّة، على طول انتظار ونفاد صبر، حتّى وصلته نسخة بالفرنسيّة، أهداها له من الجزائر **شريف زيتوني**. واللافت حتّى أنّ هذه الترجمة الفرنسيّة جاءت متأخّرة جدًّا؛ حيث صدرت عام 1980م، وأنجزتْها الباحثة **ميروفيتش**.

وفي تحليل الدكتور **حسين المصري** لهذا التجاهل والإهمال لكتاب **إقبال** في المجال العربيّ، حدّد ثلاثة أسباب أشار إليها في مقدّمة ترجمته العربيّة، وهي:

أولاً: إنّ الكتاب هو بحث يقوم على أسس ركينة من أصول المنهجيّة العلميّة، وكونه رسالة جامعيّة لها الخصوصيّة على النطاق الأضيق، ومن الرسائل الجامعيّة في نظره ما يصلح للنشر، ومنها ما لا يجدر به لسبب أو آخر.

ثانياً: إنّ الكتاب لا يجلّي شخصيّة **إقبال** على النحو المتعارف والمألوف، فلا نظهر منه على المصلح الإسلاميّ صاحب المكانة الرفيعة والمنزلة المرموقة؛ أي أنَّ **إقبالاً** عُرِف بنزعته الإصلاحيّة، وذاعت شهرته بوصفه مصلحاً إسلاميّاً، والكتاب لا يجلّي المنحى الإصلاحيّ؛ لكونه كتاباً أكاديميّاً صرفاً متقيِّداً بالمعايير والضوابط العلميّة والمنهجيّة، وكان بإمكان هذا الكتاب أن يُعرف أكثر لو ظهر **إقبال** بشخصيَّته الأكاديميّة، وعُرِف بهذا المنحى الأكاديميّ.

ثالثاً: إنّ موضوع الكتاب الذي يتناول تطوّر ما وراء الطبيعة في إيران، ساهم في اغترابه؛ لكونه متعلّقاً بالفرس وليس بالعرب.[1]

هذه أسباب لا تخلو من وجاهة وإن كانت تحتمل المناقشة، ويمكن أن نضيف إليها أسباباً أخرى متمّمة لها، ومتعاضدة معها، وهي:

أولاً: إنَّ إقبالاً عُرِف في العالم العربيّ بشعره أكثر ممَّا عُرِف بنثره، وبوصفه شاعراً أكثر من كونه مفكِّراً. وهذه الملاحظة تذكِّرنا بنقاش أشار إليه **إقبال** نفسه في كتابه «ما وراء الطبيعة» بشأن فكرة تحدّث عنها **لويس** في تاريخه الخاصّ بالتراجم الفلسفيّة؛ إذ اعتبر **لويس** أنَّ العرب عكفوا في دأبٍ على دراسة أرسطو، لا لسبب إلا لأنَّ أفلاطون لم يُكشَف لهم، في حين يرى **إقبال** أنَّ العقليّة العربيّة، كانت عقليّة عمليّة أصلاً؛ ولهذا السبب لم تقع منهم فلسفة أفلاطون موقع الإعجاب، حتَّى لو عُرِضت لهم على حقيقتها.[2]

وإذا أخذنا بملاحظة **إقبال** في ما نحن فيه، جاز القول: إنَّ العرب كانوا أمْيَل بطبعهم إلى الشعر، منهم إلى الفلسفة، وبالتالي فهُم أقربُ إلى **إقبال** الشاعر، وليس إلى **إقبال** الفيلسوف.

ثانياً: ما يتمِّم السبب السابق أنَّ كتاب «ما وراء الطبيعة» يصنَّف في حقل الفلسفة، وموضوعه يعدُّ من أشدّ مباحث الفلسفة غموضاً وتعقيداً، ومن أكثرها قدماً وبراعة في نظر البعض، فهو يرجع إلى العصر اليونانيّ القديم؛ حيث عُرِف أرسطو واشتهر بكتابه «**ما وراء الطبيعة**» الذي يقع في أربعة عشر كتاباً أو مقالة، ويعدّه **الدكتور ماجد فخري**، بحقّ، أعظم مؤلَّفات أرسطو على الإطلاق، وذروة الإبداع الفلسفيّ اليوناني جملة،

---

(1) محمد إقبال، المصدر نفسه، ص5.

(2) محمد إقبال، المصدر نفسه، ص181.

وتفسير **ابن رشد** في نظره لهذا الكتاب هو من أهمِّ وأبقى الآثار الفلسفيّة العربيّة التي ظهرت حتَّى الآن؛ لكونه لا ينطوي على تفسير **ابن رشد** لكتب ما بعد الطبيعة الاثني عشر فقط، بل على الترجمة العربيّة القديمة لهذا الكتاب.[1]

وما كان بالإمكان الالتفات إلى كتاب «ما وراء الطبيعة» في وقت يشهد فيه العالم العربيّ استمرار تراجع وانحسار الفلسفة والفكر الفلسفيّ.

ثالثاً: لم يحظ هذا الكتاب باهتمام واضح عند الغربيّين مع اهتمامهم الواضح بشخصيّة **إقبال** وشعره وأفكاره، وعادةً ما يتأثّر العالم العربيّ بطبيعة ما يبديه الغربيّون من اهتمام سواء على مستوى الأشخاص أو الأفكار أو الأعمال. فالاهتمام العربيّ مثلاً **بابن رشد** كان متأثّراً بطبيعة اهتمام الغربيّين به، فهم الذين اكتشفوه لنا، حين كشفوا عن منزلته ومكانته وامتداداته وتأثيراته في عالمنا وعالمهم الفكريّ والفلسفيّ، وهكذا الحال حصل مع **ابن خلدون**، ومع غيره أيضاً.

وحسب قاعدة **ابن خلدون** فإنّ منشأ هذا التأثّر يرجع إلى كون أنّ المغلوب مولعٌ أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته، وسائر أحواله وعوائده.[2]

---

(1) ماجد فخري، **دراسات في الفكر العربي**، بيروت، دار النهار للنشر، 1982م، ص228. ويشير الدكتور فخري في هامش الكتاب على أن العرب لم يلموا من هذا الكتاب إلا باثني عشر منه، وشرح ابن رشد ينتهي بكتاب اللام، فيكون مجموع الكتب التي شرحها أحد عشر سقط منها كتاب الكاف، ولم يقف عليه العرب كما يبدو.

(2) ابن خلدون، **المقدمة**، ضبط وتقديم: محمد الإسكندراني، بيروت: دار الكتاب العربي، 1998م، ص146.

ولا أدري مدى دقّة ما أشار إليه الدكتور **علي حسّون**، وتابعه لاحقاً الدكتور **محمد العربي بوعزيزي**، فقد اعتبر حسّون أنّ كتاب «ما وراء الطبيعة» كشف للأوروبيين عن مقدرة **إقبال**، وسعة اطّلاعه على ما أُبهِم لديهم بصدد الملامح الصوفيّة الإسلاميّة.[1]

أمَّا **بوعزيزي**، فقد اعتبر أنَّ هذا الكتاب كشف عن إلمام **إقبال** بالصوفيّة الإسلاميّة، وتمرّسه على الصياغة الفلسفيّة العميقة، فجلب اهتمام دارسي الفلسفة ومتخصّصيها في الغرب.[2]

وما يقلّل من دقّة هذين الرأيين أنّهما لم يذكرا مثالاً واحداً يشير إلى صدقهما أو دقّتهما، والمثال الذي أشار إليه **بوعزيزي** يخالف رأيه أكثر من كونه يصدقه، فمثاله هو ترجمة الباحثة **ميروفيتش** هذا الكتاب إلى الفرنسيّة عام 1980م وهي ـ كما أشرت من قبل ـ ترجمة جاءت متأخِّرة نصف قرن من الزمان. كما أنَّهما لم يذكرا قولاً واحداً لأحد الغربيِّين يشيد بهذا الكتاب، خصوصاً وأنَّ كتاب **بوعزيزي** أقامه على جمع الأقوال والآراء والانطباعات ووجهات النظر بمصادرها المختلفة، ومنها الغربيّة، حول **إقبال** شخصه وشعره ونثره، وتجربته الفكريّة والدينيّة والإصلاحيّة.

رابعاً: إنَّ إقبالاً على ما يبدو لم يظهر اهتماماً لاحقاً بهذا الكتاب، فهو مثلاً لم يأتِ على ذكره قط في كتابه **«تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام»**، ونقل عنه الشيخ **أبو الحسن الندويّ** قولاً يفيد أنّه قد غيَّر رأيه تجاه ذلك النمط من الفلسفة الذي يُعنى بما وراء الطبيعة، ومنتقداً له

---

(1) علي حسون، فلسفة إقبال، دمشق: دار السؤال، 1986م، ص12.

(2) محمد العربي بوعزيزي، محمد إقبال فكره الدينيّ والفلسفيّ، دمشق: دار الفكر، 1999م، ص136.

بقوله: «إنّ الفلسفة التي تقتصر على المناقشات اللفظيّة، وتتلهّى بمباحث ما بعد الطبيعة، ولا تدخل في صميم الحياة، ولا تتعرَّض لمشكلات المجتمع هي فلسفة منهارة»[1].

هذه في نظري أبرز الأسباب التي ساهمت في عدم العناية والالتفات لكتاب «**ما وراء الطبيعة في إيران**»، وبعد مطالعتي لهذا الكتاب لم أجده بتلك الأهميّة التي تستحقّ المبالغة في العناية به، ولا أراه لافتاً أو حتَّى جذَّاباً، ولا أدري لعلّه في وقته كان مهمّاً وإن كنت أشكّ في ذلك. ولا أتّفق مع ما يراه **الدكتور حسين المصري** من أنّ هذا الكتاب كان أشبه شيء بإرهاص ينبئ عمَّا سوف تكون عليه عقليّة **إقبال** في مقبل الأيام، وأنّه يبشِّر بملامح عبقريَّته المتميِّزة عن عبقريَّاتِ غيرها على نحوٍ بيِّنٍ لا يحتمل شكّاً ولا تأويلاً.[2]

فهذا الرأي في نظري فيه مبالغةٌ ومجاملةٌ منشؤها الإعجاب **بإقبال** وما اتّصف به من تخلّق، وما وصل إليه من مكانةٍ ومنزلةٍ ساميةٍ ورفيعةٍ على الأصعدة الشعريّة والفكريّة والإصلاحيّة.

---

(1) أبو الحسن الندوي، **روائع إقبال**، بيروت: دار الفتح، 1968، ص52.

(2) محمد إقبال، **ما وراء الطبيعة في إيران**، مصدر سابق، ص7.

ـ 2 ـ

مشتركات

مع الكتابات الكثيرة والمتنوّعة التي تحدّثت عن **إقبال** وتجاربه الشرعيّة والدينيّة والفكريّة، إلا أنّنا لا نجد في المجال العربيّ مقارنةً أو مقاربةً تجمع وتربط بين كتابَيْه «**ما وراء الطبيعة في إيران**»، و«**تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**»، على أهميّة مثل هذه المقارنة أو المقاربة، في كشف ملامح التطور الفكريّ، وتحوُّلات التجربة الفكريّة عند **إقبال**، وفي فحص ما بين الكتابين من مشتركات ومفترقات، وكيف تجلّى **إقبال** فيهما، وما هي الصورة التي ظهر عليها في كليهما؟

ومن اللافت أنَّ مثل هذا الربط لا نلمسه حتَّى عند **إقبال** نفسه، فقد تتبَّعتُ كتابه «**تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**» فاحصاً ما إذا كان قد ورد ذكر لكتابه «**ما وراء الطبيعة في إيران**»، فوجدت أنَّه لم يأتِ على ذكره رغم ما بينهما من اتّصال، وبالذات في ما يتعلّق بالحديث عن التصوّف عند المسلمين.

ومع هذا الاتصال كان بإمكان **إقبال** أن يشرح أو يوضح ما حصل عنده من تطوّر وتغيُّر، أو بقاء وثبات في أفكاره ونظراته، خصوصاً أنَّ هناك تغيُّراً حصل في بعض نظراته، كما سوف نوضح لاحقاً، وقد تطرَّق

إقبال إلى شيءٍ من هذا القبيل لكن على نطاق خاصّ، لا يعرفه إلا بعض المقرَّبين منه، وهذا ما شرحه ابنه **الدكتور جاويد إقبال** في كتابه **«النهر الخالد»**، وهو كتاب عن حياة أبيه؛ حيث وجد **إقبال** الأب بعد ما يزيد على عقد ونصف عقد من الزمان، أنَّ أطروحة **«ما وراء الطبيعة»** بات ينقصها أشياء كثيرة، وأنّه لا داعي إلى إعادة طباعتها ثانيةً، وحين سمح بنشر الترجمة الأرديّة لهذه الأطروحة، تلك الترجمة التي قام بها **مير حسن الدين**، علّق قائلاً: «قد ألَّفت الكتاب قبل ثماني عشرة سنة، ومنذ ذلك الوقت قد اطَّلعت على أشياء كثيرة، وقد حدثت ثورة كبيرة في آرائي وأفكاري، وصدر العديد من الكتب باللغة الألمانيّة عن الغزاليّ والطوسيّ وغيرهما، ولكنَّها لم تكن توجد حين أعددت هذا البحث، وأرى أنَّه لم يبق من الكتاب غير قسم يسير قد لا يكون هدفاً للنقد.»[1]

وعند النظر في هذين الكتابين يمكن الكشف عن بعض المشتركات بينهما، إلى جانب بعض المفترقات، وهذا ما سوف أحاول الكشف عنه مبتدئاً بالمشتركات، التي يمكن تحديدها في النقاط الآتية:

أولاً: ينتمي كلا الكتابين من جهة العموم إلى حقل معرفي مشترك بينهما، هو حقل الفلسفة عموماً والفلسفة الإسلاميّة بوجه خاص، وهذا أمر واضح وبيِّن، لا يحتاج إلى برهان أو استدلال. ويكفي معرفة أنّ كتاب **«ما وراء الطبيعة»** أعدَّه **إقبال** للحصول على شهادة الدكتوراه في الفلسفة. أمَّا كتاب **«تجديد التفكير الدينيّ»** فقد أوضح **إقبال** صلته بالفلسفة والفلسفة الإسلاميّة حين شرح ما يعتزم القيام به، عند قوله: «إنِّي لأعتزم في هذه المحاضرات أن أناقش مناقشة فلسفيّة بعض الأفكار

(1) جاويد إقبال، **النهر الخالد.. كتاب عن حياة شاعر الشرق والإسلام العلامة محمد إقبال**، ترجمة: ظهور أحمد أظهر، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005م، ج2، ص 150.

الأساسيّة في الإسلام»[1] وهكذا حين نبَّه لضرورة الالتفات إلى أنَّ التفكير الفلسفيّ، ليس له حدٌّ يقف عنده، فكلَّما تقدَّمت المعرفة، وفتحت مسالك جديدة للفكر، أمكن الوصول إلى آراء أخرى غير التي أثبتها في هذا الكتاب.

والمختلف من هذه الجهة، يتحدَّد ما بين خاصّ وعامّ في نطاق الفلسفة، فكتاب «**ما وراء الطبيعة**» يتحدَّد بالفلسفة في نطاقها الخاصّ ببلاد فارس، بخلاف كتاب «**تجديد التفكير الدينيّ**» الذي يتحدَّد بالفلسفة في نطاقها العامّ.

وعند العودة إلى كتاب «**ما وراء الطبيعة**» نلاحظ أنَّ **إقبالاً** ظلَّ يُنبِّه على تقيُّده بالنطاق الخاصّ لبحثه، فحين تحدَّث عن علاقة الفكر الفارسيّ بالفلسفة اليونانيّة تجنّب الحديث عن **الفارابيّ** معلِّلاً ذلك بكونه تركيًّا، وتحدّث عن **ابن مسكويه** و**ابن سينا** بدلاً عنه؛ لكونهما فارسيين. وحين تحدَّث عن المعتزلة في سياق حديثه عن ازدهار وانهيار العقلانيّة في الإسلام، أشار إلى **واصل بن عطاء** لافتاً النظر إلى فارسيَّته، وهذا التقيُّد والاختصاص لا نراه في كتابه «**تجديد التفكير الدينيّ**».

ثانياً: يشترك الكتابان في جهة العرض بأسلوب الفلسفة الحديثة، وعلى أساس المقارنة مع الفلسفات الأوروبيّة، وبالتركيز على الفلسفات الأوروبيّة الحديثة، والألمانيّة منها بشكل خاص. وهذا ما تعمَّده **إقبال** وسعى إليه مظهِراً له، ومميِّزاً به أعماله الفكريّة، وهو المعروف عنه إتقانه وبراعته لهذا النمط من المقارنات.

وقد التفت إلى هذه الملاحظة كلُّ من نظر إلى كتابات **إقبال** النثريّة أو اقترب منها، وبالذات هذين الكتابين لشدَّة وضوحها وظهورها وعناية

---

(1) محمد إقبال، تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968م، ص2.

إقبال بها، وبوضوح كبير أشار إلى هذه الملاحظة **الدكتور حسين المصري** في مقدِّمة ترجمته لكتاب «**ما وراء الطبيعة في إيران**»، بقوله: «ونحن لا نكاد نقلب صفحات هذا الكتاب قلّة أو كثرة حتَّى نجد المؤلف يترصّد المناسبة للمقارنة بين فلاسفة المسلمين وغيرهم من الفلاسفة الأوروبيين»[1] وهذه الملاحظة هي أشدّ وضوحاً في كتاب «**تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**».

أمَّا التركيز على الفلسفة الألمانيّة فيتجلَّى في أنَّ أكثر الأسماء التي ذَكَرَها **إقبال** في هذين الكتابين ورجع إليها، هي أسماء فلاسفة ألمان يُصنَّفون في إطار الفلسفة الألمانيّة الحديثة، وهذا ما وجدته وتأكّدت منه بعد فحصٍ وتدقيق ورصد لجميع الأسماء التي ورد ذكرها في هذين الكتابين.

ثالثاً: العناية والاهتمام بدراسة موضوع التصوُّف والأفكار الصوفيّة في المجال الإسلاميّ، وهو اهتمام أصيل عند **إقبال**، وقريب إلى مزاجه ومسلكه الذهنيّ والسلوكيّ، ويتجلّى في جميع أعماله الشعريّة والنثريّة، ويعكس فيه **إقبال** تجربتَه الذاتيّة وذوقَه وعشقَه لهذا الدرب. ففي كتاب «**ما وراء الطبيعة**» خصّص **إقبال** قسماً أساساً ومهمّاً للحديث عن أصل التصوف وطبيعة أرضيَّاته الفكريّة المكوِّنة له في المجال الإسلاميّ، معتبراً هذا القسمَ الركن الثاني الذي قامت عليه خطّة الكتاب ومنهجيَّته، كما أوضح ذلك في المقدِّمة حين أفصح عمَّا يريد شرحه والتركيز عليه، وحدَّد أمرين سبقت الإشارة إليهما.

وأمّا كتاب «**تجديد التفكير الدينيّ**»، فإنّ العناية بالتصوّف فيه تكاد تسري في كلِّ أجزائه وفصوله، وفي جميع مناقشاته ومناظراته، من المقدِّمة التي اعتبر فيها **إقبال** أنَّ الرياضة الباطنيّة هي الهدف الأسمى

(1) محمد إقبال، **ما وراء الطبيعة في إيران**، ص40.

للدين، إلى الأسطر الأخيرة في نهاية الكتاب الذي ختمه بقصيدة شعريّة عرفانيّة أرادها مسك الختام، وقد جاء في مطلع القصيدة:

اطْلبِ العونَ من شهودٍ ثلاثة لتتحرَّى حقيقة مقامك

أوَّلها عرفانك لذاتك

فانظر نفسك في نورك أنت

والثاني معرفة ذات أخرى

فانظر نفسك في نور ذات سواك

والثالث المعرفة الإلهيّة

فانظر نفسك في نور الله

فإذا كنت ثابت الرَّوْع في حضرة نورِه

فاعتبر نفسك حيًّا باقياً مثلَه.

والمختلف من هذه الجهة يتحدَّد في طريقة النظر ومنهجيّة المعالجة، ففي كتاب «**ما وراء الطبيعة**» ركَّز **إقبال** على أمرين أساسين، هما:

الأمر الأوَّل: ناقش فيه بعض آراء المستشرقين الذين ربطوا نشأة التصوّف في المجال الإسلاميّ بمؤثِّرات خارجيّة، حدَّد البعضُ مصدرَها بالفيدانتا الهنديّة. وهذا ما يراه **فون كريمر ودوزي**، وبعضٌ آخرُ حدَّد مصدرها بالأفلاطونيّة الحديثة وهذا ما يراه **ميركس ونيكلسون**، على حين ذهب **براون** إلى عدِّه ردَّ فعل آريٍّ ضدَّ دينٍ ساميٍّ.

وفي تقدير **إقبال** أنَّ هذه الآراء غير صائبةٍ، وقد طُرِحَت تحت تأثير معنى لعليّة خاطئة؛ لأنّه ليس بالإمكان ـ حسب قوله ـ أن تستوليَ فكرةٌ مّا على نفسيّة شعب من الشعوب، دون أن تكون خاصّة به على معنى من

المعاني؛ وذلك لأنّ المؤثّرات الخارجيّة الوافدة، إذا كانت تستطيع إيقاظ شعبٍ من سباتٍ عميقٍ، فإنَّها تعجز عن خلق صفة معدومة فيه. وبالتّالي، فلا سبيل إلى إدراك التطوُّر الفكريّ لدى شعبٍ من الشعوب، إلا في إطار معرفة أوضاعه الفكريّة والسياسيّة والاجتماعيّة.

الأمر الثاني: التأكيد على الطبيعة الإسلاميّة للتصوُّف في المجال الإسلاميّ، الذي وَجَد في القرآن الكريم أساساً ركيناً، حسب قول **إقبال**، وذلك بالاستناد إلى مفاهيم التقوى والتزكية والزهد، وهذا ما أغفله المستشرقون، ولم يتنبَّهوا إليه.

وأمّا في كتاب «**تجديد التفكير الدينيّ**»، فقد ركَّز **إقبال** على أمرين مختلفين لهما علاقة بالجيل الحديث، وما جرى على المعرفة الإنسانيّة من تطوُّر في نواحيها المختلفة، وهذان الأمران هما:

أ ـ إنَّ الجيل الحديث، بحكم ما أدركه من تطوُّر في نواحي تفكيره، أصبح معتاداً على التفكير الواقعيّ، وهذا النمط من التفكير جعل الرجل العصريّ أقلّ قدرةً على الرياضة النفسيّة، بل بات يشكّ في قيمتها؛ لأنَّها عرضة للخداع.

وفي هذا الشأن أراد **إقبال** أن يبيِّن خطأ هذا التصوّر؛ ليبرهن من جهة أخرى، على قيمة الرياضة النفسيّة بأدلَّة وبراهين هي من نسق المعرفة الحديثة، ويؤكّد حاجة الجيل الحديث إلى هذه الرياضة.

ب ـ يرى **إقبال** أنَّ المذاهب الصوفيّة الصحيحة، قد عملت عملاً طيِّباً في تكييف الرياضة الدينيّة في الإسلام، وتوجيه خُطاها، ولكنَّ الممثِّلين لفكرة التصوُّف في العصر الأخير بحكم بُعدِهم عن نتاج العقل الحديث، أصبحوا عاجزين في نظرِه تمام العجز عن قبول أيِّ إلهام جديدٍ من الفكر الحديث والتجربة العصريّة، وظلّوا يزاولون أساليبَ خُلِقت لأجيالٍ كانت تحمل نظرةً ثقافيّةً تختلف

عن نظرتنا نحن في نواحٍ هامّةٍ. وفي هذا الشأن وجّه **إقبال** نقده إلى هذه الاتّجاهات الصوفيّة؛ ليدفع بها نحو الاقتراب من الفكر الحديث والتجربة العصريّة والاستلهام منهما.

رابعاً: الطابع النخبوي الشديد الذي يتجلّى بوضوح كبير في كلا الكتابين، وهذا ما يلمسه، بسهولةٍ، كلّ من يقترب منهما، ويتعامل معهما. وقد تعزّز هذا الطابع النخبويّ بفعل الثقافة العالية **لإقبال**، والطبيعة الفلسفيّة للكتابين، والتركيز على مناقشة المفكرين الغربيّين واتّجاهاتهم الفكريّة والفلسفيّة.

ولعلّه قصد وتعمّد هذا الطابع النخبويّ، فهو من جهةٍ كان ملزماً به في كتابه «**ما وراء الطبيعة**»؛ لكونه رسالة للدكتوراه، وفي مجال الفلسفة، ومقدّما لجامعةٍ ألمانيّة. وتقيّد به من جهة أخرى في كتابه «**تجديد التفكير الديني**»؛ لأنّه أراد به مخاطبة الجيل الحديث المنفتح على الثقافة العصريّة، والمندفع نحو الأفكار الأوروبيّة الحديثة.

لعلّ العناصر المتقدّمة هي أبرز المشتركات بين كتابَيْ **إقبال** المذكورين.

ـ 3 ـ

مفترقات

إلى جانب تلك المشتركات، هناك بعض المفترقات ما بين كتابَيْ إقبال. وقبل الحديث عن هذه المفترقات لا بدَّ من الإشارة إلى ثلاث ملاحظاتٍ وثيقةِ الصلة بهذه المفترقات، وبتكوين المعرفة بها، وهذه الملاحظات هي:

الملاحظة الأولى: يُقَدَّر الفاصل الزمنيُّ بين الكتابين بما يزيد على عشرين عاماً؛ أي ما يزيد على عقدين كاملين من الزمن. فالكتاب الأوّل اشتغل عليه **إقبال** عام 1907م.، وأنجزه عام 1908م.، في حين أنَّ الكتاب الثاني قدَّمه على صورة محاضرات ما بين عامي 1928 و 1929م.، وأصدره في كتاب بالإنجليزيّة عام 1930م.

وبالنظر إلى عمر **إقبال** يمكن القول: إنَّ الكتاب الأوَّل ينتمي زمناً إلى مرحلة الشباب حين كان **إقبال** في منتصف العقد الرابع من عمره، وهي ذروة مرحلة الشباب. في حين أنَّ الكتاب الثاني ينتمي زمناً إلى مرحلة ما بعد الشباب، حين كان **إقبال** يشارف على نهاية العقد السابع من عمره، وقبل وفاته بثمان سنوات، وهي ذروة مرحلة النضج.

الملاحظة الثانية: وأما من جهة الضوابط والقيود، فكتاب «ما وراء

الطبيعة» بوصفه رسالة للدكتوراه فقد أنجزه **إقبال** مع وجود مشرف عليه، وبحسب أصول وقواعد البحث العلميّ والأكاديميّ، كان مضطراً إلى التقيّد فيه بالضوابط والقيود التي تفرضها وتقتضيها قواعد البحث وأصوله، وتكون أشدّ صرامة في مرحلة الدكتوراه. وهذا بخلاف كتابه «**تجديد التفكير الدينيّ**» الذي كان في الأصل مجموعةً من المحاضرات أُعدِّت للإلقاء قبل جمعها وطبعها في كتاب، وبالتالي فإنَّ **إقبالاً** كان متحرِّراً في هذا الكتاب من تلك الضوابط والقيود الملزمة والصارمة، وجاء متَّسماً بالشرح والتفصيل وحتَّى الإسهاب في بعض فصوله، وخالياً من الإشارة إلى الهوامش والمصادر والإحالات التي تقيَّد بها في الكتاب الأوَّل، كما تقيَّد فيه أيضاً بعدم التفصيل والإسهاب، واتَّسم بالتركيز، بل التركيز الشديد.

الملاحظة الثّالثة: هناك فارق من جهة المخاطَب، فكتاب "**ما وراء الطبيعة**» موجه إلى الوسط الأكاديميّ الغربيّ والألمانيّ منه تحديداً، وهذا الوسط بطبيعة الحال له اشتراطاته ومقتضياته. في حين أنّ كتاب «**تجديد التفكير الدينيّ**» كان موجَّهاً إلى المجتمع الهنديّ، والوسط الثقافيّ منه تحديداً، ومن الواضح أنّ هذا الوسط له اشتراطات ومقتضيات من نوعٍ مختلف تماماً.

بعد هذه الملاحظات نقترب من بعض المفترقات الأساسيّة ما بين الكتابين المذكورين، ومن هذه المفترقات:

أولاً: محدوديّة حضور النص القرآني في كتاب «**ما وراء الطبيعة**»، وحضوره الواسع والمكثّف في كتاب «**تجديد التفكير الدينيّ**»، وبشكل لا يمكن القياس والمقارنة مع شدَّة الفارق بينهما. فقد كاد النصّ القرآنيّ يغيب عن الكتاب الأوّل، والآيات القليلة والمحدودة التي وردت ربما لا تجاوز موردين:

المورد الأوّل: عند الحديث عن التصوّف في المجال الإسلاميّ، حين كان **إقبال** بصدد توضيح كيف أنّ من كتبوا في التصوّف حاولوا تبرير تصوّراتهم من خلال وجهة النظر القرآنيّة، فذكر جملة من هذه الآيات التي رجعوا إليها، واستندوا عليها.

المورد الثاني: عند الحديث عن الفكر الفارسيّ المتأخّر، وتحديداً عند الحديث عن البابيّة والبهائيّة وتفسيراتهما لبعض الآيات القرآنيّة في سياق البرهان والاستدلال على بعض ما يؤمنون به من عقائد وتصورات.

وقد غابت هذه الآيات عن النسخة العربيّة من الكتاب، بناء على وجهة نظر خاصّة بمترجم الكتاب الدكتور **حسين المصري**، إذ رأى أنّ من الخير ـ حسب قوله ـ الاستغناء عن ذكر بعض عقائد هذه الجماعة، ويقصد البهائيّة، فأغفل ـ كما يقول ـ ترجمة ما أورده المؤلِّف، وعلى الأخصّ ما جاء من تفسير لبعض آيات الذكر الحكيم.[1] وأعتقد أنّ المترجم لم يكن مصيباً في هذا الاجتهاد.

والذي يُفهم من هذين الموردين أنَّ الآيات التي ذكرها **إقبال** في هذا الكتاب إنَّما كان ناقلاً لها في سياق شرح الآخرين لعقائدهم وتصوراتهم، ولم يكن بصدد الاستشهاد بها للاستدلال على أفكارٍ وتصوّرات أشار إليها وتحدَّث عنها.

وبخلاف هذه الحال تماماً جاء كتاب «**تجديد التفكير الدينيّ**»، الذي أقامه **إقبال** في تأملاته واستنباطاته، وفي مناقشاته ومناظراته على أساس العودة إلى النصّ القرآنيّ، وكشف عن هذا المنحى منذ السطر الأوّل في كتابه، بقوله: «**القرآن الكريم كتاب يُعنى بالعمل أكثر ممّا يُعنى بالرأي**». وهذه الفكرة تحديداً، هي من أكثر الأفكار التي تشرح الروح العامّة لهذا

---

(1) محمد إقبال، **ما وراء الطبيعة في إيران**، ص45.

الكتاب؛ حيث ظلّ **إقبال** يبرهن على أنّ القرآن الكريم ربط الثقافة الإسلاميّة منذ عهدها الأوّل بالنزعة الواقعيّة الميَّالة نحو العمل والتجربة وملاحظة الواقع.

وكانت طريقة **إقبال** في المعالجة والبحث أنّه يعرض الأفكار ووجهات النظر ثمّ يناقشها بحسب منهجها ومجالها، ثمّ ينتقل لشرح الرؤية القرآنيّة المتصلة بموضوع البحث، بعرض جملة من الآيات والتأمُّل فيها.

ثانياً: شكّل الحديث عن الفلسفة اليونانيّة القديمة مكوِّناً أساسيًّا في البنية الفكريّة لكلا الكتابين؛ حيث ظلّ **إقبال** يتذكّرها باستمرار، ويرجع إليها في مناسبات عدَّة، لكنَّ طريقة النظر إليها اختلفت ما بين الكتابين. ففي كتاب «**ما وراء الطبيعة**» كانت طريقة النظر أقربَ إلى التوصيف وأميل إلى الثناء، في حين أنَّ كتاب «**التجديد**» كانت طريقةُ النظر فيه أقربَ إلى النقد وأميلَ إلى الذمّ.

وعند العودة إلى الكتاب الأوّل، نلاحظ ابتداءً أنّ التسلسل المنهجيّ ووضوحه ينتظم في الكتاب من الحديث عن الفلسفة اليونانيّة، بالإشارة إلى ما أسماه **إقبال** بالأرسطيّين والأفلاطونيّين المحدثين في إيران، ومن هذا الموضوع يبتدئ الحديث عن الفلسفة اليونانيّة ويمتدّ إلى نهاية الكتاب، وذلك في سياق تلازمها مع تعاقب وتطوّر الفكر الفارسيّ من جهةِ علاقته بما وراء الطبيعة.

وقد امتدح **إقبال** بصورةٍ عامّة العلاقة أو التلاقي ما بين الفلسفة اليونانيّة والفكر الفارسيّ، في أوّل إشارة له عند قوله: إنّ الفطنة اليونانيّة وهبت حياةً جديدةً للفطنة الفارسيّة الوقّادة حسب وصفه، وساهمت في تطوير الفكر الفارسيّ. وامتدحها أيضاً حتَّى بعد دخول الإسلام إلى إيران؛ حيث اعتبر أنّ دراسة الفلسفة اليونانيّة أعادت إلى إيران القوّة

الفكريّة المندفعة لتعرب عن نفسها من جديد إعراباً مدوّياً، وأظهرت فاعليّةً عظيمةَ الأثر في كلّ مناحي الفكر والعمل، كما قادت في نظره هذه القوّة الفكريّة الجديدة التي وُجِدَتْ بفضل تَمثُّل الفلسفة اليونانيّة بعد دراستها بكلّ شغفٍ إلى تدبّر نقديّ للكلام الإسلاميّ.[1]

ويمتدّ هذا الموقف الممتدِح إلى خاتمة الكتاب، فحين يريد **إقبال** أن يلخّص النتيجة التي توصّل إليها في دراسته لموقف المفكّرين الفرس قبل الإسلام لفكرة ما وراء الطبيعة، يرى وجود نقطتي ضعفٍ في منهجهم هما: الثنويّة المحضة، وعدم التحليل، وبفضل الإسلام تمّ إصلاح الضعف الأوّل، وبدخول الفلسفة اليونانيّة تمّ إصلاح الضعف الثاني.

وفي الكتاب الثاني جرى الحديث كثيراً عن الثقافة اليونانيّة، وفي جميع فصول الكتاب، والقصد من ذلك التأكيد على روح الثقافة الإسلاميّة التي تتعارض بشدّة مع روح الثقافة اليونانيّة؛ لأنّ الثقافة الإسلاميّة في نظر **إقبال** تنزع نحو التفكير الواقعيّ المحسوس، في حين تنزع الثقافة اليونانيّة نحو التفكير النظريّ المجرّد. وتمثّل هذه الفكرة واحدةً من أبرز الأفكار الأساسيّة والجوهريّة التي قامت عليها فلسفة هذا الكتاب وأطروحته، ومع أنّها تسري في كلّ أجزائه وفصوله، مع ذلك خصّص لها **إقبال** فصلاً كاملاً بعنوان: **روح الثقافة الإسلاميّة**، وهو من الفصول المهمّة في الكتاب.

ثالثاً: يلاحظ أنّ هناك تغيُّراً في طبيعة الموقف تجاه **الغزاليّ** ما بين الكتابين، حيث كان الموقف في الكتاب الأوّل أقرب إلى الثناء والمنافحة، بينما في الكتاب الثاني كان الموقف أقرب إلى التشكيك والتخطئة.

---

(1) محمد إقبال، **ما وراء الطبيعة**، ص91.

وقد التفت الدكتور حسين المصري لموقف **إقبال** تجاه **الغزالي** في الكتاب الأوّل، ووجد أنّ إقبالاً بدا عليه الامتلاء فخراً عند حديثه عن **الغزالي** الذي سبق ديكارت إلى الأخذ بمنهج الشك، وبقي في امتداد حديثه عن **الغزالي** معجباً شديد الإعجاب به.[1]

ومع أنَّ أوَّل ذكرٍ **للغزالي** في الكتاب الأوّل، امتدحه **إقبال** بطريقة لم يمتدح بها أحد، إذ قال عنه «**إنّ كثيراً من علماء أهل السّنة لم يفهموه حقّ الفهم، وسوف يظلّ على الدوام في عداد أعظم الشخصيات الإسلاميّة، إنّ هذا الشاكّ الرحيب الأفق سبق ديكارت إلى المنهج الفلسفيّ، وقبل سبعمائة عام من قطع هيوم علاقة السببيّة بمنطقه الحادّ، وكان أوّل من كتب تفنيداً منهجيًا للفلسفة، وبدّد تماماً تلك الخشية التي تميّزتْ بها أفكار أهل السّنة. . . وكانت غلبته على كلّ التيارات الفكريّة المعادية في هذا العصر**»[2]

وفي الكتاب الثاني غاب الموقف الممتدح والمنافح عن **الغزالي**، وحلّ مكانه موقفٌ حذرٌ يميل إلى التشكيك والتخطئة في كلّ الموارد التي أشار فيها **إقبال** إلى **الغزالي**، بما في ذلك موقفه الشكّي الذي امتدحه من قبل. ومع أوّل ذكر له قال عنه **إقبال**: «**اتجه الغزالي إلى إقامة الدين على دعائم من التشكك الفلسفيّ، وهي دعائم غير مأمونة العواقب على الدين تماماً، ولا تسوغها روح القرآن كلّ التسويغ**».[3]

وهكذا في آخر ذكرٍ له؛ حيث قدَّم **إقبال** عليه **إبراهيم النظام** بوصفه أوّل من قرّر أنّ الشكّ بداية كلّ معرفة، ومن ثمّ جاء **الغزالي** حسب قول **إقبال**، فأفاض بذلك في كتابه «**إحياء علوم الدين**»، ومهَّد السبيل لمنهج

---

(1) محمد إقبال، **ما وراء الطبيعة**، ص18 - 21.
(2) محمد إقبال، المصدر نفسه، ص109.
(3) محمد إقبال، **تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**، ص9.

ديكارت، ويعقِّب **إقبال** على ذلك بالقول: «**ولكنّ الغزالي ظلّ على الجملة تلميذاً لأرسطو في المنطق، ووضع في كتابه (القسطاس) بعض حجج القرآن في أقيسة منطقيّة أرسططاليّة، وفاتَه أنّ في سورة الشعراء قضيّة تقرِّر أنَّ العقاب عاقبة المكذِّبين للأنبياء**»[1]

وحين المقارنة بين **الغزالي** وخصمه **ابن رشد**، فإنّ **إقبالاً** يظلّ أميلَ وأقربَ إلى **الغزالي**، فلم يحظ **ابن رشد** عند **إقبال** إلا بالنقد، وتصوير بعض أفكاره على أنّها تتعارض تماماً مع نظرة القرآن الكريم، وأنه ساعد من غير قصد، حسب قول **إقبال** على نموٍّ فلسفةٍ للحياة تُورِث الضعفَ، وتغشي على بصر الإنسان عند نظره إلى نفسه، وإلى ربِّه وإلى دنياه.[2]

هذه بعض المفترقات بين الكتابين، وبصورة عامَّة يمكن القول إن كتاب (**ما وراء الطبيعة**) ليست له الجاذبيّة التي تحلَّى بها كتاب (**التجديد**)، ولم يتجلَّ **إقبال** في الكتاب الأول كما تجلَّى في الكتاب الثاني. ولهذا نرى أنَّ التبجيل الواسع الذي حظي به كتاب (**التجديد**) من غربيين وشرقيين، لم يحظ به كتاب (**ما وراء الطبيعة**).

(1) محمد إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ص147.
(2) محمد إقبال، المصدر نفسه، ص10.

الفصل الثاني

إقبال
وتجديد التفكير الدينيّ في الإسلام

ـ 1 ـ

إقبال والمنزلة الفكريّة

ما بين عام 1928م ـ 1929م، ألقى الدكتور **محمد إقبال** ست محاضرات تلبية لطلب الجمعيّة الإسلاميّة في مدراس بالهند، وأكملها في مدينتي حيدر أباد وعليكرة الهنديَّتين، وصدرت لاحقاً في كتاب باللغة الإنجليزيّة مع بداية ثلاثينات القرن العشرين، بعنوان «**تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**»، أو «**إعادة بناء الفكر الدينيّ في الإسلام**»، وتُرجِم متأخراً إلى اللغة العربيّة وصدر في القاهرة، منتصف الخمسينات من القرن الماضي.

وقد اشتهر **إقبال** كثيراً بهذا الكتاب **عند الغربيّين أوّلاً، ثُمَّ عند العرب والمسلمين وغيرهم، وأشارت إلى مثل هذه الملاحظة مجلة (فكر وفن) الألمانيّة في العدد الثاني والثلاثين سنة 1979م، حيث اعتبرت محاضرات هذا الكتاب دون شك أشهر بحوث إقبال الفلسفيّة** والفكريّة، وقد استرعت الانتباه أوّلاً في الغرب. كما أشار إلى هذه الملاحظة أيضاً الدكتور جورج طعمة بقوله: إنَّ إقبالاً لفت أنظار المستشرقين إليه بعد نشره كتابه «**إعادة بناء الفكر الدينيّ في الإسلام**» باللغة الإنجليزيّة، وهو الكتاب الذي ما زالت مكانته تعلو ـ حسب قوله ـ كلّما ازداد التعرف

إليه، حتَّى أصبح من بين المراجع الأولى في أوساط الغرب الفكريّة.[1]

وفي هذا الكتاب شرح **إقبال** آخر أفكاره وتأمُّلاته، والفلسفة التي يتبنَّاها ويدافع عنها، وطبيعة المهمَّة الفكريّة التي يُفتَرَض أن ينهض بها، وينهض بها المفكِّر المسلم في العالم الحديث.

ولولا هذا الكتاب، لكان من الصعب الكشف عن طبيعة فلسفة **إقبال**، وأسسها ومبانيها، والتعرُّف عليها بصورةٍ منظَّمةٍ، وإمكانيّة الحديث عنها، والعودة إليها. فقد جاء هذا الكتاب لينقل فلسفة **إقبال** من عالم الأدب إلى عالم الفكر، ومن عالم الشعر إلى عالم النثر. **فإقبال** كان بحاجة إلى هذا الكتاب؛ لكي تُعرف فلسفته وأفكاره وتأملاته، بصورةٍ يمكن تحليل عناصرها، والتعرُّف على أبعادها ومكوِّناتها، وأسسها ومبانيها. وهذا ما التفتت إليه الدكتورة **إيفا ميروفيتش** في مقدمتها للترجمة الفرنسيّة لديوان **إقبال** (جاويد نامة ـ كتاب الخلود) بقولها إنَّ كتاب «تجديد التفكير الدينيّ» يعتبر أثراً أساسيًّا وهامًّا لمن رام معرفة وفهم أفكار **إقبال** الفلسفيّة والدينيّة، وليس ذلك فحسب، بل يُعَدُّ أيضاً عملاً رئيساً لمن وضع نصب عينيه التعرف على حركة إحياء الفكر الإسلاميّ المعاصر».[2]

مع ذلك تبقى الضرورة قائمة للعودة إلى مؤلفات **إقبال** الشعريّة المفعمة بروح الفلسفة، ولتعميق المعرفة بفلسفته، فقد حاول **إقبال** أن يبلور فلسفته عن طريق الشعر، وحوّل الشعر إلى حكمة وفلسفة، وهذه هي عظمة الشعر حين يتحوَّل إلى حكمة وفلسفة.

ولعلَّ من حسن الصدف أن يكون هذا الكتاب في طليعة المؤلفات

---

(1) جورج طعمة، **إقبال المفكر المجدد**، مجلة الأديب اللبنانيّة، العدد 12، سبتمبر 1953م، ص 16.

(2) محمد العربي بوعزيزي، محمد **إقبال فكره الدينيّ والفلسفيّ**، دمشق، دار الفكر، 1999م، ص 140. نقلاً عن: مقدمة الديوان باللغة الفرنسيّة، ص 9.

التي عالجت موضوع التجديد في الفكر الإسلاميّ خلال القرن العشرين، لكي يبدأ الحديث منه، ولا شك أنها بداية قويّة، ولو كنا مخيرين في اختيار بداية لدراسة هذا الموضوع لما عدونا هذا الكتاب، وما قدَّمنا عليه كتاباً آخر. وفي هذا الشأن يرى الدكتور عاطف العراقي أن «الذين يبحثون اليوم في قضايا التجديد سيجدون في فكر **إقبال** وفلسفته محاولة فريدة من نوعها، محاولة لم يسبق إليها»[1].

لهذا كان يفترض أن يسجل كتاب **إقبال** بداية مهمّة، تساهم في دفع وتطوير الحديث عن موضوع التجديد في الفكر الإسلاميّ، فنقطة البداية تشكل أهميّة دائماً، لأنها تضع الأساس، وتكشف عن طبيعة المسار. وغالباً ما يعتني الباحثون في تحديد مثل هذه البدايات، ويبذلون جهداً في التعرف عليها، وقد تعترضهم العديد من الصعوبات في سعيهم إلى الوصول إليها، لأن من دون تحديد نقطة البدء لا يمكن معرفة الطريق، والوصول إلى الهدف.

ومنذ أن تعرَّفت على هذا الكتاب لفت انتباهي بقوة، لكونه يتطرق لموضوع تجديد التفكير الدينيّ منذ وقت مبكر، يرجع إلى العقود الأولى من القرن العشرين، دون أن يُعرف هذا الكتاب على نطاق واسع، وبالشكل الذي يساهم في ترسيخ مفهوم التجديد في المجال الدينيّ الإسلاميّ.

ومع أول معرفة بهذا الكتاب سعيتُ وباهتمام للوصول إليه، وكنت شديد الاهتمام بالاطلاع عليه، وتكوين المعرفة بفكرته أو أفكاره حول مسألة التجديد في التفكير الدينيّ الإسلاميّ. وحين هممت بمطالعته وإذا

---

(1) عاطف العراقي، **الشاعر محمد إقبال وقضية التجديد**، ضمن كتاب: محمد **إقبال** قصائد مختارة ودراسات، إعداد: خالد عباس أسدي، القاهرة: مكتبة مدبولي، بدون تاريخ، ص 34.

بي أتعرف على كتاب اعتبرته واحداً من أثمن ما أنتجته المعرفة الإسلاميّة في العصر الحديث. وعَجِبْتُ حينها كيف يكون هذا الكتاب مغموراً ومجهولاً، وبعيداً عن التداول والاهتمام، وإلى اليوم لم يتغير وضعه الذي كان عليه من قبل، حيث ما زالت المعرفة به محدودة للغاية، وقليلون هم الذين تعرفوا على هذا الكتاب، واطلعوا عليه، حتَّى من المثقفين أنفسهم، ومن طلبة العلم كذلك.

وحينما اطلعتُ على هذا الكتاب وجَدْتُ أنَّه كتاب لا تكفي مطالعته لمرة واحدة، كما هو حال عشرات بل مئات الكتب والمؤلفات التي تصدر هنا وهناك؛ وذلك لجودة أفكاره وحيويتها، وعمق معارفه وغزارتها.

ولو كنّا ندرك أهميّة وقيمة هذا الكتاب لقلنا: إنَّ الفلسفة الإسلاميّة تنبعث من جديد مع هذا الكتاب، وإننا مع فيلسوفٍ إسلاميٍّ لا يقلّ عن أهميّة ومنزلة فلاسفة ألمانيا وإنجلترا وفرنسا، وفلاسفة أوروبا عموماً منذ **ديكارت** أبي الفلسفة الأوروبيّة الحديثة كما تصفه الدراسات الفلسفيّة هناك، إلى **هابرماس** في ألمانيا، أو **كارل بوبر** في بريطانيا، أو **بول ريكور** في فرنسا.

ولم يكن غريباً على الإطلاق أن يأتي وصف الفيلسوف **لإقبال** من المفكرين الألمان، وهم الذين وُصفوا بأنهم يمثلون المنبع الثاني أو العصر الثاني للفلسفة في أوروبا، بعد عصر اليونان الذي مثل منبع الفلسفة الأول. أقول هذا الكلام وإني أحترز دائماً من المبالغة، والحذر من الوقوع فيها.

ولو كانت الفلسفة حيّة عند المسلمين في هذا العصر، لوجدنا في كتاب **إقبال** نبعاً جديداً للفلسفة التي تكتسب روحها وجوهرها من القرآن الكريم. وهذا ما سعى إليه **إقبال** بإدراك واسع وعميق منه وهو يحاول،

كما يقول وبثقة عاليّة، إعادة بناء الفلسفة الدينيّة الإسلاميّة بناء جديداً، آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانيّة من تطوُّر في نواحيها المختلفة.

ـ 2 ـ

البواعث والأرضيَّات

لقد شرح إقبال في كتابه «تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام» طبيعة البواعث والأرضيَّات والسياقات، الذاتيّة والموضوعيّة والفكريّة التي حرَّضته على تَبَنِّي فكرة تجديد الأسس الفكريّة والفلسفيّة للتفكير الدينيّ، وتحديد طبيعة المهمة الفكريّة التي أراد النهوض بها، والتي يفترض أن ينهض بها، حسب رأيه، المفكر المسلم في العالم الحديث.

فقد جاء هذا الكتاب بعد اضمحلال دولة الخلافة العثمانيّة، الحدث الذي غيّر معه صورة العالم الإسلاميّ برمَّته، وأحدث فيه هِزَّةً عنيفةً للغاية، وفتح نقاشات واسعة ومتوترة بين معظم النخب الدينيّة والفكريّة والسياسيّة حول حاضر العالم الإسلاميّ ومستقبله، النقاشات التي امتدت رقعتها على مساحة العالم الإسلاميّ، طوله وعرضه، من تركيا إلى مصر، ومن الشام إلى الهند؛ حيث وجد العالم الإسلاميّ نفسه، ولأول مرة أنه أصبح مجزّأً ومفكَّكَ الأجزاء، وتلاشت ما بينه من رابطة حتَّى لو لم يكن لها من أثر، إلا ذلك الأثر الرمزي الباهت، وكان من الصعب في العالم الإسلاميّ التفكير من دون هذه الرابطة، التي ظلت معه ما يزيد على ثلاثة عشر قرناً، تغذي إحساس العالم الإسلاميّ بذاته وكيانه وهويَّته.

ومع قيام ما سُمِّي بدولة تركيا الحديثة، التي أَعْلَنَتْ عن نهاية دولة الخلافة العثمانيّة، تفجَّر في العالم الإسلاميّ أيضاً نقاشٌ وسجالٌ، كان أشبه بصدام بين الأفكار والثقافات والمرجعيّات. وذلك حين أرادت تركيا التخلِّي عن هويَّتها الإسلاميّة، والانسلاخ عن محيطها الإسلاميّ، والتنكر لتاريخها وتراثها وتقاليدها، واندفعت في المقابل وبقوة نحو أوروبا واللحاق بها، ولتكون قطعة منها، وتبنّت العلمانيّة مرجعيّة فكريّة وتشريعيّة لها، وأخذ بعض مثقفي تركيا يبشِّرون بحماس واندفاع للأفكار والفلسفات الأوروبيّة، باعتبارها القاعدة الفكريّة والمرجعيّة لبناء الدولة الحديثة، وللتكيّف مع مقتضيات العالم الحديث، والولوج في عالم الحداثة والتقدّم، ولإصلاح العالم الإسلاميّ والفكر الإسلاميّ، حسب منظوراتهم.

وقد أحدثت هذه الأفكار والاتجاهات جدلاً وسجالاً في وقتها، وكأنَّ العالم الإسلاميّ أخذ ينقسم على نفسه فكريًّا وثقافيًّا، مع اشتداد الجدل والنقاش حول فكرة الهويّة، وامتداد هذا الجدل لموضوعات وقضايا حساسة وحرجة للغاية مثل القرآن الكريم والعبادات والتشريعات الدينيّة، إلى موضوعات المرأة وقوانين الأسرة والأحوال الشخصيّة.

ولم يكن بالإمكان النقاش الهادئ آنذاك، حول تلك الموضوعات الحساسة والحرجة، في ظل أمزجة نفسيّة وفكريّة متضاربة، بين أمزجة يطبعها الاندفاع والحماس، وأمزجة تطبعها المخاوف، ويساورها القلق.

وأمام انكماش وتراجع العالم الإسلاميّ كانت أوروبا تتوثّب للانقضاض عليه وتفكيكه وإحكام السيطرة عليه. فقد شعر الأوروبيون لأوّل مرة في تاريخهم الحديث، أنهم استطاعوا توجيه ضربةٍ ساحقةٍ

ومؤلمةٍ إلى العالم الإسلاميّ، بعد الإطاحة بدولة الخلافة العثمانيّة، التي أخافتهم بتعاظم قوّتها العسكريّة، وامتداد نفوذها الذي تجاوز محيط العالم الإسلاميّ ووصل إلى عمق أوروبا إلى فيينا وحدود فرنسا. وتصوّر الأوروبيون آنذاك أنَّ باستطاعة دولة الخلافة العثمانيّة بعث الحضارة الإسلاميّة وتجديدها في العالم الحديث، الخيال الذي كان يبعث في نفوسهم هواجس الخوف والقلق.

لذلك أخذ الأوروبيون يدافعون عن النموذج التركي الحديث، ويبشرون به، ويقدِّمونه إلى العالم الإسلاميّ على أنَّه يمثِّل النموذج العصريَّ في بناء الدولة الحديثة. كما وجد الأوروبيون أيضاً فرصتهم في الترويج لأفكارهم ومرجعيّاتهم في العالم الإسلاميّ، الذي أصبح بحكم الواقع تحت سيطرتهم وهيمنتهم.

في ظل هذه الوضعيّات والسياقات جاء كتاب **إقبال**، الذي اعتبر فيه أنَّ أبرز ظاهرة في التاريخ الحديث هي السرعة الكبيرة التي ينزع بها المسلمون في حياتهم الروحيّة نحو الغرب، وكلُّ الذي يخشاه **إقبال** هو أنَّ المظهر الخارجيَّ البراق للثقافة الأوروبيّة، قد يشلّ تقدّمنا فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها.

وقد استوقفت هذه الفكرة نظر بعض المفكرين الذين عاصروا مرحلة **إقبال**، أو الذين جاؤوا من بعده. فمن هذه الفكرة حاول المستشرق البريطاني **هاملتون جيب** تحليل أفكار **إقبال** في تجديد التفكير الدينيّ، وبدأ تحليله من هذه الفكرة لكونه يبحث عن علاقة التأثيرات الغربيّة في تشكيل الروح العصريّة في الفكر الإسلاميّ والعالم الإسلاميّ، وذلك في كتابه «**الاتجاهات الحديثة في الإسلام**».

وأشار إليها **مالك بن نبي** مرتين في كتابه «**وجهة العالم الإسلاميّ**» وعقّب عليها مرة بقوله: «لقد كان ينبغي ليكون الحق مع **إقبال**، أن تكون أوروبا، قد آتت عالم الإسلام روحها وحضارتها، أو أن يكون هو قد

سعى فعلاً ليكتشفها في مواطنها»[1]، وهذا الذي لم يحدث في نظر ابن نبي. وفي المرة الثانية اعتبر أن **إقبال** حين تحدَّث بتلك الفكرة لم يذكر سوى ذلك الجانب الخاص، في ظاهرة سبق أن أدركها ابن خلدون في عمومها، حين قال إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب.[2]

ومن جهته أراد **إقبال** أن يلفت النظر إلى ما أحدثته تلك الظاهرة من تأثيرات في ذهنيّات العالم الإسلاميّ، وما فرضته من تحديات فكريّة وعقديّة وعلميّة، وإلى ما جاءت به من كشوفات علميّة وفتوحات معرفيّة. فمن جهة يرى **إقبال** أنَّ شباب المسلمين في آسيا وإفريقيا يتطلبون توجيهاً جديداً بعقيدتهم، ومن جهة أنه لا سبيل حسب رأيه إلى تجاهل الدعوة القائمة في أواسط آسيا ضد الدين على وجه عام، وضد الإسلام على وجه خاص. ومن جهة ثالثة لا بد من أن يصاحب يقظة الإسلام في نظره، تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي، وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا في إعادة النظر إلى التفكير الدينيّ في الإسلام، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر.

وحتى لا يكون هذا الكلام الأخير ملتبساً، فقد أوضح **إقبال** الخلفيات التي بنى عليها ذلك القول، فأوروبا، ـ حسب رأيه ـ كانت «خلال جميع القرون التي أصبنا فيها بجمود الحركة الفكريّة، تدأب في بحث المشكلات الكبرى التي عُني بها فلاسفة الإسلام وعلماؤه عناية عظمى. ومنذ العصور الوسطى، وعندما كانت مدارس المتكلمين في الإسلام قد اكتملت، حدث تقدّم لا حد له في مجال الفكر والتجربة.. فظهرت وجهات نظر جديدة، وحررت مرة ثانية المشكلات القديمة في

---

(1) مالك بن نبي. **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 2002م، ص63.

(2) مالك بن نبي. المصدر نفسه، ص121.

ضوء التجربة الحديثة، وظهرت مشكلات من نوع جديد... فنظريّة آينشتين جاءتنا بنظرة جديدة إلى الكون، وفتحت آفاقاً جديدة من النظر إلى المشكلات المشتركة بين الدين والفلسفة»[1].

فالرؤية كانت واضحة في تفكير **إقبال**، ويرى أن بإمكان العالم الإسلاميّ الانخراط في العالم الحديث، وإتمام التجديد الذي ينتظره، فالعالم الإسلاميّ حسب قوله: «وهو مزوّد بتفكير عميق نفّاذ، وتجارب جديدة، ينبغي عليه أن يقدم في شجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره، على أن لهذا التجديد ناحية أعظم شأناً من مجرد الملاءمة مع أوضاع الحياة العصريّة وأحوالها»[2].

فالسرعة التي كانت تتقدّم فيها أوروبا في العالم، لا ينبغي أن تدفع العالم الإسلاميّ نحو الخروج من العالم الحديث، أو العزلة عنه تحت ضغط الإحساس بالخوف أو الضعف أو العجز، وإنَّما بالنفوذ إلى العصر والانخراط في العالم عن طريق التزود بتفكير عميق، والاستفادة من التجارب الجديدة، والإقدام بشجاعة في إتمام مهمَّة التجديد، هكذا يرى **إقبال** خيارنا في العلاقة بالعصر والعالم الحديث.

---

(1) محمد إقبال، **تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968م، ص14.

(2) محمد إقبال، المصدر نفسه، ص206.

ـ 3 ـ

الفلسفة وتجديد التفكير الدينيّ

من الممكن القول إن كتاب «تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام» هو كتاب فلسفي بامتياز، والبعد الفلسفيّ هو أكثر ما يميِّز محاولة **إقبال** في تجديد التفكير الدينيّ، فهو البعد الذي كان ينطلق منه، ويستند إليه كإطار منهجي ومعرفي. كما أنه البعد الذي كان **إقبال** ضالعاً فيه، وبارعاً في معارفه.

ومنذ البداية كشف **إقبال** عن هذا البعد حين أراد أن يحدد طبيعة مهمته، والغاية من محاولته، وهي كما يقول: «بناء الفلسفة الدينيّة الإسلاميّة بناء جديداً، آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانيّة من تطور في نواحيها المختلفة».[1] وهذا ما أراد **إقبال** أن يميز به فلسفته، وهو الأخذ بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام من جهة، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانيّة من تطور في نواحيها المختلفة من جهة أخرى.

ويبدو أن **إقبالاً** كان قاصداً ومدركاً بقوله المأثور من فلسفة الإسلام، وليس المأثور من فلسفة المسلمين، فقد أراد العودة إلى القرآن الكريم

---

(1) محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ص2.

في اكتشاف فلسفته، وفي التعرف عليها، لكي يبرهن على أن القرآن الكريم هو منبع فلسفة الإسلام، وأن روح هذه الفلسفة وجوهرها يعارض الفلسفة اليونانيّة التي طبعت وشكلت فلسفة المسلمين. ويكاد أن يكون كتاب **إقبال** مُوجَّهاً بصورة أساسيّة لتوثيق هذه المعارضة وتأكيدها؛ حيث ظل يلفت النظر إليها باستمرار، ولم يألُ جهداً في جمع البراهين للاستدلال على صحتها في مختلف الموضوعات والقضايا التي عالجها وتطرق إليها.

وأوَّلُ ما أراد **إقبال** لَفْتَ النظر إليه هو كيف أنَّ الفلسفة اليونانيّة قد غشت على أبصار مفكري الإسلام في فهم القرآن، وحسب قوله: «إن الفلسفة اليونانيّة كانت قوة ثقافيّة عظيمة في تاريخ الإسلام، ولكن التدقيق في درس القرآن الكريم، وفي تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني، يكشفان عن حقيقة بارزة هي أن الفلسفة اليونانيّة مع أنها وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام غشت على أبصارهم في فهم القرآن».[1] لأنهم ـ أي مفكري الإسلام ـ كما يضيف **إقبال**، لم يفطنوا في أول الأمر إلى أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع تلك الفلسفة القديمة، فبعد أن وثقوا بفلاسفة اليونان أقبلوا على فهم القرآن في ضوء الفلسفة اليونانيّة، وبعد قرنين من الزمان تبين لهم في وضوح غير كافٍ حسب عبارة **إقبال**، كيف أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع تعاليم الفلسفة اليونانيّة. وقد نجم عن هذا الإدراك نوع من الثورة الفكريّة لم يدرك أثرها الكامل إلى يومنا هذا.

ويرى **إقبال** أن من نتائج هذه الثورة، وبتأثير من ظروف الأحوال الشخصيّة، اتجه الغزالي إلى إقامة الدين على دعائم من التشكك

---

(1) **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ص8.

الفلسفيّ، وهي دعائم في نظر **إقبال** غير مأمونة العواقب على الدين، ولا تسوغها روح القرآن كلَّ التسويغ. **وابن رشد** الذي هو أكبر خصوم **الغزالي** كما يقول عنه **إقبال**، والمنافح عن الفلسفة اليونانيّة ضد الثائرين عليها، قد تأثر **بأرسطو** فاصطنع المذهب القائل بخلود العقل الفعال، ذلك المذهب الذي كان له في وقت ما تأثير كبير على الحياة العقليّة في فرنسا وإيطاليا، لكنه في رأي **إقبال** يتعارض تماماً مع نظرة القرآن إلى قيمة النفس الإنسانيّة وإلى مصيرها.[1]

وإقبال في سعيه لتأكيد معارضة روح القرآن لروح الفلسفة اليونانيّة، كان يقصد توثيق صلة وارتباط الفكر الدينيّ الإسلاميّ بالعلم الحديث والعالم الحديث؛ ولهذا الغرض ركز **إقبال** على أمرين مهمين، هما:

الأول: التركيز على منهج الملاحظة والتجربة في القرآن الكريم، لكي يظهر تباين روح القرآن والثقافة الإسلاميّة مع روح الفلسفة اليونانيّة القديمة؛ لأن روح القرآن في نظر **إقبال** تتجلى فيها النظرة الواقعيّة، في حين امتازت الفلسفة اليونانيّة بالتفكير النظري المجرد، وإغفال الواقع المحسوس.

ويرى **إقبال** أنَّ حديث القرآن الكريم حول الطبيعة يلفت النظر إلى الاتجاه التجريبي العام للقرآن، الأمر الذي كوّن في أتباعه شعوراً بتقدير الواقع الموضوعي، وجعل منهم آخر الأمر واضعي أساس العلم الحديث. وإنه لأمر عظيم حقًّا ـ كما يقول **إقبال** ـ أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبيّة في عصر كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل الغناء في بحث الإنسان وراء الخالق.[2]

ونفى **إقبال** أن يكون ظهور منهج الملاحظة والتجربة في الإسلام،

---

(1) المصدر نفسه، ص9.

(2) المصدر نفسه، ص21.

قد نشأ عن توافق بين العقل الإسلاميّ والعقل اليوناني. وما يودّ **إقبال** أن يستأصله تلك الفكرة الخاطئة التي تزعم كما يقول، أن الفكر اليوناني هو الذي شكل طبيعة الثقافة الإسلاميّة.

الثاني: تأكيد أنَّ خصومة العالم الحديث للآراء القديمة نشأت عن ثورة الإسلام العقليّة على التفكير اليوناني. وتتجلى هذه الثورة في نظر **إقبال**، في كل ميادين الفكر، بالإضافة إلى ميادين الرياضيات والفلك والطب، ولكنها تبدو على أوضح ما يكون من التحديد وأوفاه على حد قول **إقبال**، في نقد المسلمين للمنطق اليوناني، وإن ما أُنجِز في هذا الشأن هو بمثابة ثورة عقليّة على الفكر اليوناني؛ لذلك أصبح واجباً على علماء الإسلام في نظر **إقبال**، في ما هو مقبل من الأيام أن يعيدوا بناء هذه النظريّة العقليّة البحتة، وأن يُحكموا الصلات بينها وبين العلم الحديث الذي يظهر عنده أنه يتجه في الاتجاه نفسه.[1]

وقد كُنَّا بحاجة لمثل هذه المحاولة التي تصنف على المجال الفلسفيّ، وهو المجال الذي يعد ضروريًّا عند التطرق لتجديد التفكير الدينيّ؛ بحيث لا يمكن إهماله أو الاستغناء عنه. وتتأكد أهميّة وقيمة هذه المحاولة الفلسفيّة لكونها تأتي من شخص في مستوى **إقبال** الذي عرف عنه تفوقه الفلسفيّ، وبهذا التفوق تميزت محاولته في تجديد التفكير الدينيّ.

(1) المصدر نفسه، ص84.

- 4 -

الدين والعالم الحديث

هذه المحاولة من **إقبال** تأتي في سياق المحاولات التي أرادت أن تدافع عن مكانة الدين في العالم الحديث، أمام تقدّم وصعود الفلسفات الأوروبيّة الحديثة، التي أزاحت وقلّصت مكانة الدين، وحدّدت له مساحات ضيقة لا تأثير لها إلا في المجال الفردي، وبصورة سطحيّة للغاية. وانتصرت في المقابل لمكانة العلم الذي أحلّته مكان الدين، وجعلت منه وكأنه دين العصر الجديد، وبالغت كثيراً في تصوير هذه المكانة للعلم على حساب مكانة ومنزلة الدين.

وقد أراد **إقبال** وهو يدافع عن مكانة الدين في العالم الحديث أن يستحضر الأقوال والمناقشات التي دارت في نطاق الفلسفات الأوروبيّة الحديثة حول جدليّة العلاقة بين الدين والعلم، وبين الدين والفلسفة. وهذا ما يفسر عناية واهتمام **إقبال** بأفكار وتصورات المفكرين والفلاسفة الأوروبيين في كتابه «**تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**»، حيث كان يجد في نفسه الثقة والكفاءة في مناقشة هؤلاء الفلاسفة ومناظرتهم، وهو الذي تلقّى علومه الفلسفيّة منهم، وأنه لا بدَّ من مواجهة تلك الأفكار والتصورات لمن يريد أن يبرهن على مكانة الدين في العالم الحديث، خصوصاً وأن **إقبالاً** أراد توجيه خطابه حتّى للأوروبيين أنفسهم.

والجهد الذي بذله **إقبال** في تأكيد معارضة روح القرآن للفلسفة اليونانيّة، كان بقصد تأكيد القطيعة مع العالم القديم من جهة، وتأكيد التناغم مع العالم الحديث من جهة أخرى. وبالذات مع إشارته إلى أن الدين هو الذي نهض بالثورة العقليّة التي أطاحت بالفلسفة اليونانيّة القديمة، وبذلك أذن بميلاد العالم الحديث. وبالتالي فإن الدين الذي ساهم في تشكيل أرضيَّات ميلاد العالم الحديث، لا يمكن له إلا أن يكون قادراً على مجاراة هذا العالم والتناغم والتفاعل معه. ولا يصح تبرير تلك المحاولات التي عملت على إقصاء مكانة الدين في العالم الحديث، تحت عناوين أنَّ الدين ينتمي إلى العالم القديم، وأنه لم يعد قادراً على مواكبة العصر، وبعد أنَّ حل العلم مكانه.

ولهذه المهمة دعا **إقبال** إلى تجديد التفكير الدينيّ ليكون الفكر الدينيّ في مستوى مجاراة العالم الحديث، ومواكباً لتطوراته، ومستجيباً لمقتضياته، ومتفاعلاً مع معارفه.

وفي نطاق هذه العلاقة بين الدين والعالم الحديث، حاول **إقبال** أن يلفت النظر إلى الأمور التاليّة:

أولاً: الحذر من أن يندفع الإنسان المسلم والمثقف المسلم نحو الفلسفات والمرجعيّات الأوروبيّة، التي كانت تتحرّك بسرعة في العالم متحديّة الحواجز والمسافات، ومهيمنة على مناخ العصر، ومؤثّرة على اتّجاهات المعرفة الإنسانيّة، وكونها تدّعي دون غيرها امتلاك مفاتيح الحداثة والتمدّن والتقدّم؛ ولهذا فقد استطاعت هذه الفلسفات أن تؤثّر بقوّة وعلى نطاق واسع في العالم. وقد كان **إقبال** شديد الوعي والإدراك لقوَّة تأثير هذه الفلسفات، لكن في اعتقاده أنّ أوروبّا إذا كانت قد أقامت نظماً مثاليّة في العصر الحديث، فالتجربة بيّنت كما يقول، أنّ الحقيقة التي يكشفها العقل المحض، فإنّه لا قدرة له على إشعال جذوة الإيمان القوي الصادق، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها.

ثانياً: اعتبر **إقبال** أنَّ هناك أزمة خطيرة في تاريخ الثقافة العصريّة، وقد أصبح العالم مفتقراً إلى تجديد بسيكولوجي، وأن أوروبا باتت أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان. لهذا فإن الدين في نظر **إقبال** هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصري، إعداداً أخلاقياً يؤهله لتحمل التبعة العظمى التي لابد من أن يتمخض عنها تقدّم العلم الحديث، وأن يَرُدَّ إليه تلك النزعة من الإيمان التي تجعله قادراً على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا، والاحتفاظ بها في دار البقاء. فالسموّ إلى مستوى جديد في فهم الإنسان لأصله ولمستقبله من أين جاء، وإلى أين المصير، هو وحده الذي يكفل آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشي، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحيّة، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينيّة والقيم السياسيّة.[1]

ثالثاً: إنَّ أول مسألة حاول **إقبال** معالجتها في كتابه، هي طبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة، وحددها بالسؤال التالي: هل من الممكن أن نستخدم في مباحث الدين المنهج العقلي البحت للفلسفة؟ وآخر مسألة عالجها في الكتاب نفسه هل أن الدين أمر ممكن؟

فالفلسفة التي كانت تمثّل روح العالم الحديث هل أنها جاءت لكي تتغلب وتنتصر على الدين، بوصفها كما تدعي تمثل مرحلة متقدّمة عليه في مسار تطور الفكر الإنساني، وبوصف الدين في اعتقادها يمثل مرحلة بدائيّة أو سابقة لمرحلة ما قبل انبعاث وميلاد الفلسفة؟ وبالتالي لا مكان للدين في عصر الفلسفة التي هي مرحلة العقل. ولا مكان له في المسائل الكبرى المتصلة بمجالات الحداثة والتمدن والتقدّم، ومجالات بناء وتكوين المجتمع والدولة والأمة، وهذا ما حاولت تحقيقه العلمانيّة التي انتصرت في الغرب بالاستناد إلى مرجعيَّات الفلسفة هناك.

---

(1) المصدر نفسه، 217.

وقد أراد **إقبال** أن يجادل في هذه المسألة، ويفتح حولها نقاشاً مختلفاً، ويفك الحصار عنها، ليقدم قراءة من فضاء ثقافي مختلف، ولكي يبرهن على أن الدين أمر ممكن، بل وضروري في العالم الحديث.

وحين يريد **إقبال** أن يفرق بين روح الفلسفة وروح الدين، يرى أن روح الفلسفة هي روح البحث الحر، حيث تضع الفلسفة كل سند موضع الشك، ووظيفتها أن تتقصى فروض الفكر الإنساني التي لم يمحصها النقد إلى أغوارها، وقد تنتهي من بحثها هذا إلى الإنكار، أو إلى الإقرار في صراحة بعجز التفكير العقلي البحت عن اكتناه الحقيقة القصوى. وبعكس الفلسفة فإن جوهر الدين في نظر **إقبال** هو الإيمان. وهذا لا يعني في نظره أن الدين ليس بحاجة إلى الفلسفة، بل إن الدين ونظراً لوظيفته أشد حاجة حتَّى من المبادئ العلميّة المسلّمة، إلى أساس عقلي لمبادئه الأساسيّة. فقد يتجاهل العلم الإلهيَّات التي تعتمد على العقل، بل لقد تجاهلها حتَّى الآن، ولكن الدين لا يكاد يستغني عن السعي إلى التوفيق بين المتضادات التي نجدها في عالم التجربة، وعن تعليل يبرر أحوال البيئة التي تجد الإنسانيّة نفسها محاطة بها، ويستشهد **إقبال** بمقولة المفكر الإنجليزي **وايتهد** بقوله: إن عصور الإيمان هي عصور النظر العقلي.[1]

وليس المقصود من النظر العقلي في الإيمان ـ كما يعقب **إقبال** ـ التسليم بتعالي الفلسفة على الدين، وإذا كان للفلسفة حق الحكم على الدين، فإنَّ طبيعة ما يراد الحكم عليه في رأي **إقبال** لن يذعن لحكم الفلسفة، إلا إذا كان هذا الحكم قائماً على أساس ما يضعه هو من شرائط. وعندما تتهيأ الفلسفة للحكم على الدين، فإنَّها لا تستطيع أن

---

(1) المصدر نفسه، ص6.

تفرد له مرتبة دنيا بين الموضوعات التي تتناولها؛ لأن الدين ـ كما يضيف **إقبال** ـ ليس أمراً جزئياً، وليس فكراً مجرداً فحسب، ولا شعوراً مجرداً، ولا عملاً مجرداً، بل هو تعبير عن الإنسان كله، ولا مناص للفلسفة من التسليم بأن للدين شأناً جوهرياً في التأليف بين ذلك كله تأليفاً يقوم على التفكير.[1]

وليست الفلسفة هي غاية ما يريد أن ينتهي إليه **إقبال** كما حاول المفكرون الأوروبيون جاهدين، فهناك ما هو أسمى من الفلسفة عند **إقبال** وهو الدين. وبعد أن بذل **إقبال** جهداً في الاستدلال بالبراهين الفلسفيّة على ظهور التجربة الدينيّة، ختم كلامه بالقول: ولكن مطمح الدين يسمو فوق مطلب الفلسفة، فالفلسفة نظر عقلي في الأشياء، وهي بهذا الوصف لا يهمها أن تذهب إلى أبعد من تصور يستطيع أن يرد كل ما للتجربة من صور خصبة إلى نظام أو منهج، فهي كأنها ترى الحقيقة عن بعد. أما الدين فيهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق، فالفلسفة نظريات، أما الدين فتجربة حيّة، ومشاركة واتصال وثيق، وينبغي على الفكر لكي يحقق هذا الاتصال أن يسمو فوق ذاته.[2]

رابعاً: من المكونات الأساسيّة في فلسفة **إقبال**، الدفاع عن النزعة الروحيّة التي حاولت النزعة العقليّة في الفلسفات الأوروبيّة الحديثة تجفيف منابعها، ويمكن تصنيف فلسفة **إقبال** في الفلسفات ذات الطبيعة الروحيّة.

وبهذه النزعة الروحيّة تميَّز **إقبال** عن الفلاسفة الأوروبيين، وأظهر استقلاله عنهم، وبهذه النزعة أيضاً حاول **إقبال** التأثير في الفلسفات الأوروبيّة التي فقدت توازنها في نظره حين تخلت عن النزعة الروحيّة،

---

(1) المصدر نفسه، ص7.

(2) المصدر نفسه، ص74.

وأظهرت موقفاً سلبياً منها سعياً نحو تحقيق انتصار نهائي وحاسم للعقل. وبخلاف هذا الموقف، فإن **إقبالاً** يرى أن هناك ما هو أسمى من العقل يمكن أن يصل إليه الإنسان، وهو ذلك البعد الذي يتصل بالمعنويات وبالتجربة الروحيّة والشعوريّة عند الإنسان.

لهذا فقد ظل **إقبال** يلفت النظر باستمرار إلى تلك النزعة الروحيّة، وهو يتنقّل بين الموضوعات والقضايا التي عالجها في كتابه «**تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**»، فحين يتحدث عن الطبيعة والعلوم الطبيعيّة فإنه يضفي عليها معنى روحياً، فالعلم بالطبيعة ـ كما يقول ـ هو علم بسنة الله، ونحن في ملاحظتنا للطبيعة إنما نسعى وراء نوع من الاتصال الوثيق بالذات المطلقة، وما هذا إلا صورة أخرى من صور العبادة.

ويرى **إقبال** في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ .[1] فإن هذه الآية في نظره تنطوي على فكرة هي من أعمق الأفكار التي وردت في القرآن الكريم؛ لأنها تشير على وجه قاطع إلى أن المنتهى الأخير يجب ألا يبحث عنه في حركة الأفلاك، وإنما يبحث عنه في وجود كوني روحاني لا نهاية له، ورحلة العقل إلى هذا المنتهى الأخير رحلة طويلة وشاقة، وفي هذا المنزع يبدو أن التفكير الإسلاميّ قد اتجه اتجاهاً مبايناً لاتجاه التفكير اليوناني كل المباينة.[2]

وحين يتحدث عن فكرة الحياة الإنسانيّة، وطبيعة الرابطة بين الناس، يقول **إقبال**: إن الإسلام يرفض اعتبار قرابة الدم أساساً لوحدة الإنسانيّة، لأن قرابة الدم عنده أصلها مادي مرتبط بالأرض، ولا يتيسر التماس أساس نفساني بحت لوحدة الإنسانيّة إلا إذا أدركنا أنَّ الحياة

---

(1) سورة النجم: الآية 42.

(2) محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ص152.

الإنسانيّة جميعاً روحيّة في أصلها ومنشئها، وهذا الذي ييسر للإنسان أن تحرير نفسه من أسر الروابط الماديّة.[1]

وعندما يقترب **إقبال** من الحديث عن مفهوم الدولة في الإسلام، يرى أنها ليست إلا محاولة لتحقيق الروحانيّة في بناء المجتمع الإنساني، وحتى الديموقراطيّة أعطاها **إقبال** وصف الديموقراطيّة الروحيّة، وهذا ما لم أره من قبل إلا عند **إقبال**، حيث اعتبرها منتهى غاية الإسلام ومقصده.

وهكذا عندما يوجه **إقبال** حديثه إلى الإنسانيّة كافة، وما تحتاج إليه اليوم في نظره يركز في هذه الحاجات على الأبعاد الروحيّة؛ حيث تحتاج إلى ثلاثة أمور كما يقول: إلى تأويل الكون تأويلاً روحياً، وتحرير روح الفرد، ووضع مبادئ أساسيّة ذات أهميّة عالميّة توجّه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي.

وما يريد أن ينتهي إليه **إقبال** هو إعادة التوازن المفقود بين فلسفة الغرب وفلسفة الشرق. فلسفة الغرب التي انحازت كلياً إلى العقل وظلت بحاجة إلى النزعة الروحيّة لاكتساب التوازن. وفلسفة الشرق التي لها طبيعة روحيّة، وهي بحاجة إلى النزعة العقليّة لاكتساب التوازن أيضاً. كما أراد **إقبال** الكشف عمَّا يفتقد إليه العالم الحديث، وهو البعد الروحي الذي منبعه الدين، لكي يكتسب الإنسان قوة المعنى بذاته، ويواجه أسئلة المصير، ويضفي جماليّة الروح على العلاقات مع الناس.

وفي تقييمه لهذه المحاولة يرى الدكتور خالد زيادة أنها تمثل أرقى ما كتبه مسلم متفائل بمكانة الإسلام في عالم ينطبع بصورة أوروبا.[2]

---

(1) المصدر نفسه، ص168.

(2) خالد زيادة، **تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا**، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1983م، ص 153.

ـ 5 ـ

مبدأ الحركة في تجديد التفكير الدينيّ

بعد أن ظل **إقبال** يناقض ويحاجج أفكار الفلاسفة الأوروبيين ومقولاتهم، وهو يدافع عن الأفكار الإسلاميّة، وعن مكانة الدين في العالم الحديث، أخذ ينتقل بتساؤلاته ومناقشاته إلى داخل الفكر الدينيّ الإسلاميّ نفسه، باحثاً ومحللاً العوامل والأسباب الفكريّة والتاريخيّة التي أوصلت العالم الإسلاميّ إلى حالة الركود والجمود، ومتسائلاً عن مبدأ الحركة في بناء نظام الإسلام، وهل أن شريعة الإسلام قابلة للتطور؟

هنا يقترب **إقبال** من جوهر محاولته في تجديد التفكير الدينيّ ليقدم تأملاته الفلسفيّة المبكِّرة في هذا الشأن، ويفتح أمام الفكر الإسلاميّ آفاق النظر في مثل هذا الموضوع الذي لا يخلو من حساسيّة وتعقيد.

ولا شك في أهميّة وقيمة التأملات التي أثارها **إقبال** في هذا المجال، فهي تمثل إضافة لا يمكن تجاوزها أو الاستغناء عنها لأي محاولة تتصدى لمهمة تجديد الفكر الدينيّ.

والأسباب التي أوصلت الفكر الدينيّ التشريعي إلى حالة الجمود، ترجع في نظر **إقبال** إلى ثلاثة أسباب فكريّة وتاريخيّة، هي:

أولاً: تعثُّر وفشل الحركة العقليّة التي ظهرت في صدر الدولة

العباسيّة نتيجة ما أثارته من خلافات مريرة، كالخلاف الذي ظهر حول خلق القرآن. فلم يكن واضحاً في نظر **إقبال** البواعث الحقيقيّة لهذه الحركة العقليّة من ناحية، ومغالاة بعض العقليين في أفكارهم من دون قيد من ناحية أخرى. الوضع الذي جعل أهل السنة ـ كما يقول **إقبال** ـ يعتبرون هذه الحركة عاملاً من عوامل الانحلال، ويعدونها خطراً على استقرار الإسلام من حيث هو دستور اجتماعي، فأصبح الهم الرئيس هو الإبقاء على الوحدة الاجتماعيّة الإسلاميّة. ولم يكن لهم من سبيل لتحقيق ذلك إلا استخدام ما للشريعة من قوة مقيِّدة ملزِمة، والاحتفاظ ببناء نظامهم التشريعي على أدقِّ صورةٍ ممكنة.

ثانياً: ظهور التصوُّف ونموُّه متأثراً في تطوُّره التدريجي بطابع نظري بحت وغير إسلامي؛ حيث مثَّل التصوف في نظر **إقبال** صورة التفكير الحر، وعلى وفاق مع الحركة العقليّة، حيث خلق بإصراره على التفرقة بين الظاهر والباطن، نزعة من عدم المبالاة بكل ما يتصل بالظاهر دون الباطن، فحجب أنظار الناس عن ناحية هامَّة من نواحي الإسلام بوصفه دستوراً اجتماعياً. ولمواجهة هذا الوضع وجد جمهور المسلمين أن خير ضمان لهم هو اتباع المذاهب في تسليم أعمى على حد وصف **إقبال**.

ثالثاً: تخريب بغداد، وهي مركز الحياة الإسلاميّة في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي؛ حيث مثل تدميرها نكبة فادحة يصفها جميع المؤرخين الذين عاصروا غزو التتار بخوف مهووس على مستقبل الإسلام. وكان من الطبيعي ـ كما يقول **إقبال** ـ في مثل هذا العصر من الانحلال السياسي أن يخشى رجال الفكر من المحافظين وقوع انحلال آخر، فركزوا جهودهم كلها في أمر واحد هو الاحتفاظ بحياة اجتماعيّة مطردة واحدة للناس جميعاً، وأبدوا في سبيل ذلك غيرة شديدة فأنكروا كلَّ تجديد في أحكام الفقه التي وضعها الرعيل الأول من الفقهاء، وحفظ النظام الاجتماعي كان بيت القصيد في تفكيرهم.

وحين يتساءل **إقبال** من أين تبدأ الحركة في بناء الإسلام؟ يجيب أن مبدأ الحركة في الإسلام هي في الاجتهاد. والاجتهاد الذي يدعو إليه **إقبال** هو الاجتهاد المطلق؛ أي الاجتهاد الذي يعطي الحق الكامل في التشريع.

وهذا النوع من الاجتهاد كما يقول **إقبال** سلم به أهل السنة من ناحية إمكانه النظري، ولكنهم أنكروا دائماً تطبيقه العملي منذ وضعت المذاهب، ذلك لأن الاجتهاد الكامل أحيط بشروط يكاد يستحيل توافرها في فرد واحد.

ويرى **إقبال** أن العالم الإسلاميّ؛ لكي ينهض بمهمة التجديد ويتخلص من رواسب الجمود بحاجةٍ إلى الاجتهاد المطلق؛ ذلك أنَّ أحوال العالم الإسلاميّ في نظر **إقبال** قد تغيرت بصورةٍ جذريّةٍ في عصره، ما أوجب الحاجة من جديد إلى الاجتهاد المطلق، وبواعث هذه الحاجة في نظره، هي:

1 ـ أنَّ العالم الإسلاميّ أصبح يتأثر بما يواجهه من قوى جديدة، أطلقها من عقالها تطور الفكر الإنساني تطوراً عظيماً في جميع مناحيه.

2 ـ أن أصحاب المذاهب الفقهيّة أنفسهم لم يدَّعوا أن تفسيرهم للأمور، واستنباطهم للأحكام هو آخر كلمة تقال فيها، وأنهم لم يزعموا هذا أبداً.

3 ـ أن ما ينادي به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام من تفسير أصول المبادئ التشريعيّة تفسيراً جديداً على ضوء تجاربهم، وعلى هدي ما تتقلب حياة العصر من أحوال متغيرة، هو رأي له ما يسوغه كل التسويغ.

4 ـ حكم القرآن على الوجود بأنه خلق يزداد ويترقى بالتدريج، يقتضي

أن يكون لكلِّ جيلٍ الحق في أن يهتدي بما ورثه من آثار أسلافه، من دون أن يعوقه ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحل مشكلاته الخاصة.[1]

وعندما يريد **إقبال** أن يثبت حقيقة قابليّة الشريعة الإسلاميّة للتطور، يقول: إنَّ التعمق في درس كتب الفقه والتشريع الهائلة العدد، لا بدَّ من أن يجعل الناقد بمنجاة من الرأي السطحي على حد وصفه، الذي يرى بأن شريعة الإسلام شريعة جامدة غير قابلة للتطور، وهكذا عندما ندرس أصول الفقه الإسلاميّ الأربعة المتفق عليها، وما ثار حولها من ظلال، فإن ذلك الجمود المزعوم يتبخر، ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور جديد. وهذا ما حاول **إقبال** إثباته والكشف عنه، عندما أراد مناقشة تلك الأصول، مبرهناً كيف أن هذه الأصول تتناغم وفكرة التطور، وكيف أنها تستجيب لتطور الفكر الإنساني في المجتمع المعاصر. ومما جاء في هذه المناقشة لأصول الفقه، ما يلي:

أولاً: القرآن. وهو الأصل الأول للشريعة الإسلاميّة، إلا أنه ليس مدوَّنةً في القانون، فغرضه الرئيس في نظر **إقبال** أن يبعث في نفس الإنسان أسمى مراتب الشعور بما بينه وبين الله، وبينه وبين الكون من صلات. وليس من شك أيضاً أن القرآن يقرر بعض المبادئ والأحكام العامة في التشريع، وبخاصة في ما يتعلق بنظام الأسرة التي هي الركن الركين للحياة الاجتماعيّة.

والقرآن الذي يعتبر الكون متغيراً لا يمكن أن يكون خصماً لفكرة التطور، على أنه ينبغي حسب قول **إقبال** ألا ننسى أن الوجود ليس تغيراً صرفاً فحسب، ولكنه ينطوي أيضاً على عناصر تنزع إلى الإبقاء على

---

(1) المصدر نفسه، ص193.

القديم. والمبادئ التشريعيّة الرحبة والواسعة في القرآن، هي أبعد ما تكون عن سد الطريق على التفكير الإنساني والنشاط التشريعي، وهي في حقيقة الأمر كما يقول **إقبال** تعمل كمنبهٍ للفكر الإنساني.

وما يخلص إليه **إقبال** في هذا الأصل، لو أننا درسنا شريعتنا بالنسبة للانقلاب المنتظر في الحياة الاقتصاديّة الحديثة، فإن من المرجح أن نكشف في أصول التشريع عن نواحٍ جديدة لم تُكشف لنا بعد، مما يمكننا أن نطبقه بإيمان متجدد بحكمة هذه المبادئ.

ثانياً: الحديث. وهو الأصل الثاني للشريعة الإسلاميّة، وفي نظر **إقبال** أن رجال الحديث قد أدَّوا أجلّ خدمة للشريعة الإسلاميّة بنزوعهم عن التفكير النظري المجرد، إلى مراعاة ما للأحوال الواقعة من شأن. ولو أننا واصلنا كما يضيف **إقبال** دراسة ما كُتِب عن الحديث، وعنينا بتقصي ما تدل عليه الآثار، من الروح التي كان يفسر النبي بها رسالته فقد تنجلي هذه الدراسة عن فائدة كبرى، في فهم قيمة الحياة لمبادئ التشريع التي صرح بها القرآن. وهذا الفهم وحده هو الذي يعنينا عندما نحاول تأويل أصول التشريع تأويلاً جديداً.

ثالثاً: الإجماع. وهو في نظر **إقبال** قد يكون من أهم الأفكار التشريعيّة في الإسلام. ومن الغريب أن يشتد الخلاف حول هذه الفكرة الهامة في صدر الإسلام؛ حيث أثارت الكثير من الجدل العلمي، وظلت مجرد فكرة لا غير تقريباً، وقلَّما اتخذت شكل نظام دائم في أي بلد من بلاد الإسلام. ولعل تحول الإجماع إلى نظام تشريعي ثابت كما يضيف **إقبال**، كان يتعارض مع المصالح السياسيّة للحكم المطلق الذي نشأ في الإسلام بعد عهد الخليفة الرابع مباشرة. وما يبعث على الارتياح التام على حد قول **إقبال**، أن نجد ضغط العوامل العالميّة الجديدة، وتجارب الشعوب الأوروبيّة في السياسة، قد جعلت تفكير المسلمين في العصر الحديث يتأثر بما لفكرة الإجماع من قيمة وما تنطوي عليه من إمكانيات.

إن نمو الروح الجمهوريّة في البلاد الإسلاميّة وقيام جمعيات تشريعيّة فيها بالتدريج، خطوة عظيمة في سبيل التقدّم. كانت الفرق المتعارضة تكثر وتزداد، ما جعل انتقال حق الاجتهاد من أفراد يمثلون المذاهب إلى هيئة تشريعيّة إسلاميّة، هو الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه الإجماع في الأزمنة الحديثة، فإن هذا الانتقال يكفل للمناقشات التشريعيّة الإفادة من آراء قوم من غير رجال الدين، ممن يكون لهم بصر نافذ في شؤون الحياة، وبهذه الطريقة وحدها يتسنى لنا أن نبعث القوة والنشاط في ما خيّم على نظمنا التشريعيّة من سبات، ونسير بها في طريق التطور.

رابعاً: القياس. يبدو عند **إقبال** أن فقهاء الحنفيّة ونظراً لاختلاف الأصول الاجتماعيّة والزراعيّة التي كانت سائدة في البلاد التي فتحها المسلمون، لم يجدوا بصفة عامة الحالات المدونة في كتب السنة شيئاً يهتدون به، أو وجدوا من ذلك شيئاً قليلاً، فلم يكن أمامهم من سبيل سوى تحكيم العقل في الفتيا. وأوحت الأحوال التي استجدت في العراق بتطبيق منطق أرسطو، وإن كان قد ثبت أن هذا المنطق كان بالغ الضرر حسب نظر **إقبال** في المراحل الأولى لتطور التشريع؛ لأنه لو نظرنا إلى سير الحياة بمنظار المنطق الأرسطي لبدا آلياً بحتاً ليس له في ذاته أصل يبعث فيه الحياة والحركة.

وهكذا اتجه مذهب أبي حنيفة ـ والكلام **لإقبال** ـ إلى تجاهل ما للحياة من حريّة مبدعة، وما فيها من تحكم، وأمل في أن يقيم على أساس من التفكير النظري المجرد نظاماً تشريعياً منطقياً كاملاً. أمام هذا المسلك قدم علماء الأصول في الحجاز كما يقول **إقبال**، اعتراضات قويّة على الدقائق الفقهيّة التي أثارها فقهاء العراق، وعلى ما نزعوا إليه من تخيل أحوال لا تمت إلى الواقع بسبب. ورأى علماء الحجاز أن هذه الأحوال المتخيَّلة لا بد من أن تنتهي بالفقه الإسلاميّ إلى نوع من آليّة لا حياة فيها.

وقد وجد **إقبال** أن هذه الخلافات المريرة بين المتقدّمين من فقهاء الإسلام كان من أثرها، أن محصت تعريف القياس وحدوده وشروطه وإصلاحاته.[1]

بعد هذا العرض يرى **إقبال** أنه ليس في أصول تشريعنا، ولا في بناء مذاهبنا ما يسوغ النزعة الحاضرة حسب قوله، وهي نزعة ما قبل التجديد.

هذه لعلها أبرز التأملات والأفكار والسياقات التي تعبر عن رؤية وفلسفة **إقبال** في تجديد الأسس الفكريّة والفلسفيّة للتفكير الدينيّ في الإسلام.

---

(1) المصدر نفسه، ص109 - 204.

ـ 6 ـ

ملاحظات ونقد

جدير بالعالم الإسلاميّ أن يتذكر ويفتخر بوجود مفكر وفيلسوف مثل محمد **إقبال**، فمن يتعرف على أفكاره وأشعاره يتملكه الإعجاب به، وهو من طبقة المفكرين الكبار، ومن الفلاسفة الذين يذكِّرون بفلاسفة المسلمين السابقين. وقد كان صاحب فلسفة عُرِف بها، هي الفلسفة الذاتيّة؛ حيث يرى أنَّ هدف الإنسان الدينيّ والأخلاقي هو إثبات الذات لا نفيها، وكماله يتوقف على قدر إثبات ذاته وتمكين استقلاله، وأن الذات العليا هي المثل الأعلى للإنسان، وكلما تخلق الإنسان بأخلاق الله كما جاء في الأثر، قرب من كماله، وتنقص ذاته على قدر بعده من الخالق. وهذا يعني أن **إقبالاً** لم يكن فيلسوفاً من غير فلسفة، كما لم يكن فيلسوفاً مقلداً أو تابعاً لغيره بل صاحب نزعة فلسفيّة تجديديّة.

و**إقبال** هو نموذج المفكر الذي نفتقده، وينبغي البحث عنه، فهو المفكر الذي قاده شغفه المبكر بالفلسفة إلى دراستها وتحصيلها في جامعات بريطانيا وألمانيا، واقترب كثيراً من الفلسفات الأوروبيّة الحديثة، وتعمَّق في دراستها وتكوين المعرفة بها، ووجد فيه الأساتذة الأوروبيون الطالب الذكي الذي يستحق العناية والاهتمام.

لهذا فقد كان من السهل على **إقبال** أن يصبح مفكراً متغرباً، وتلميذاً نجيباً للثقافة الأوروبيّة، كما حصل ويحصل مع الكثيرين في العالم العربي والإسلاميّ مِمَّن مرَّ بمثل تجربة **إقبال**. أما **إقبال** فقد بقي محافظاً على جوهره الدينيّ، ومتمسكاً بعقيدته وشريعته، ومدافعاً قوياً ودون مواربة عن الإسلام والأفكار الإسلاميّة، ومحاججاً المفكرين الأوروبيين في أفكارهم وفلسفاتهم. وقد كان **إقبال** واضحاً في هذا المسلك ليس أمام المسلمين وفي العالم الإسلاميّ فحسب، وإنما أمام الأوروبيين أنفسهم، ولم يجد في هذا المسلك ما يخدش في مكانته الأكاديميّة عند الأوروبيين، أو في منزلته العلميّة في نظرهم، كما هو مسلك بعض المفكرين والأكاديميين المسلمين الموجودين في الجامعات والمعاهد الأوروبيّة والأمريكيّة. فقد بقي **إقبال** مفكراً دينياً وصاحب ثقافة واسعة بالفلسفات الأوروبيّة الحديثة.

ويُذْكَر **لإقبال** أيضاً، أنه مع تعمقه في دراسة العلوم الفلسفيّة العقليّة، احتفظ بنزعته المعنويّة والروحيّة، في الوقت الذي انقسم فيه العلماء والمفكرون بين من ينحاز إلى النزعة العقليّة وهم الأكثريّة، وبين من ينحاز إلى النزعة الروحيّة وهم الأقليّة. ومعظم الذين درسوا في الجامعات الأوروبيّة والأمريكيّة وتخرجوا فيها اعتبروا أنفسهم ينتمون إلى الاتجاهات العقليّة باعتبار أن العقل هو المكوّن الأساس لمفهوم الحداثة عند الغربيين، والحداثة هي المفهوم الذي يتسابق الكثيرون، وخصوصاً الدارسين في الجامعات الغربيّة على الانتساب إليه، ويرون في هذا الانتساب قمة المجد الذي يتطلعون إليه.

وليس هناك مكان واعتراف بالأبعاد المعنويّة والروحيّة في مفهوم الحداثة وخطابها الفلسفيّ عند الغربيين. فهذه الأبعاد في نظرهم تُصنَّف على الاتجاهات اللاعقلانيّة التي لا يمكن أن تنتظم في خطاب الحداثة الفلسفيّ. ولهذا قليلاً ما نجد بين الشرائح الكبيرة من المثقفين في العالم

العربي والإسلاميّ من يتظاهر بتلك الأبعاد المعنويّة والروحيّة، وهناك من يؤمن بتلك الأبعاد ويحاول أن يخفيها، ولا يتظاهر بها بصورة صريحة وواضحة، على خلفيّة أن المناخ العام في هذا الوسط لا يتناغم وتلك الأبعاد. وهذا بخلاف ما كان عليه **إقبال** الذي تجلت في أفكاره وفلسفته الأبعاد المعنويّة والروحيّة بصورة واضحة وصريحة، وظل يدافع عن هذه الأبعاد ويحاجج عنها بالأدلة والبراهين الدينيّة والفلسفيّة.

فحين يختتم **إقبال** حديثه عن البرهان الفلسفيّ على ظهور التجربة الدينيّة في كتابه «**تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**» يقول: «الفلسفة نظريات، أما الدين فتجربة حيّة، ومشاركة واتصال وثيق، وينبغي على الفكر لكي يحقق هذا الاتصال أن يسمو فوق ذاته، وأن يجد كماله في حال من أحوال العقل يسميها الدين الصلاة، والصلاة لفظ من آخر ما انعرجت عنه شفتا نبي الإسلام عند وفاته»[1].

وبفضل هذه الأبعاد المعنويّة والروحيّة اكتسبت أفكار **إقبال** وفلسفته قوة التأثير والإشعاع في العالم الإسلاميّ.

ويذكر **لإقبال** كذلك أنه من المفكرين القلائل الذين اتخذوا من القرآن الكريم منبعاً لأفكارهم وفلسفتهم، منبعاً يُستَنْبَطُ منه تارة، ويُستَدَلُّ به تارة أخرى، ويحاجَجُ به تارة ثالثة. وفي هذا الشأن قدّم **إقبال** طائفة مهمة من التأملات المعنويّة والفكريّة والفلسفيّة التي استوحاها من القرآن الكريم، التأملات التي كانت مضيئة في كتابه «**تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**». ومعظم الذين نظروا لهذا الكتاب التفتوا إلى هذه الملاحظة لشدّة وضوحها، وتمسك **إقبال** بها؛ بحيث من الممكن دراسة هذا البعد بشكل مستقل في أفكار **إقبال**؛ لأنه حاول تقديم تأملات يستقل بها، وتعبر عن اجتهاداته الخاصة به، ولم يرجع في هذه التأملات إلى التفاسير

(1) المصدر نفسه، ص74.

القرآنيّة القديمة والحديثة، ولم يتطرق إليها لا من قريب ولا من بعيد، ولم يستحضر حتّى الأقوال المطروحة حول تلك الآيات التي استشهد بها، واستنبط منها تأملاته، ولعله كان قاصداً إلى ذلك من دون أن يفصح عنه. ولهذا هناك من أظهر الاختلاف مع **إقبال** في بعض تأملاته وتفسيراته مثل الدكتور محمد البهي مع أنه أثنى على هذا الاهتمام عنده، وقد عدّد البهي الآيات التي اختلف في تفسيرها مع **إقبال** في كتابه «**الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**».

ونحن نلفت النظر إلى هذا التميز عند **إقبال**، لأننا لا نجد مثل هذا الاهتمام عند قطاع كبير من مثقفي ومفكري العالم العربي والإسلاميّ الذين يصدق عليهم القول إنهم اتخذوا القرآن كتاباً مهجوراً.

يضاف إلى ذلك أن **إقبالاً** كان واعياً لدوره الذي نهض به كمفكر في الأمة، وهذا الوعي هو الذي قاده لتبني فكرة التجديد الدينيّ منذ وقت مبكر. ولعله تأثر في تبنيه لهذا الدور وتعززت ثقته به، لِمَا وجده من تأثير متعاظم لمفكري أوروبا في مجتمعاتهم، وفي نهضة تلك المجتمعات وتقدّمها. ولهذا كان يرى أن «المهمة الملقاة على عاتق المسلم المعاصر مهمة ضخمة، إذ عليه أن يفكر تفكيراً جديداً في نظام الإسلام كله، دون أن يقطع ما بينه وبين الماضي قطعاً تاماً»[1].

كما كان يتمنى لو أن السيد جمال الدين الأفغاني الذي يصفه **إقبال** بأنه كان دقيق البصر بالمعنى العميق، لتاريخ الفكر والحياة في الإسلام، إلى جانب خبرته الواسعة بالرجال والأحوال، الخبرة التي جعلت منه في نظر **إقبال** همزة الوصل بين الماضي والمستقبل. كان يتمنى عليه لو أن نشاطه الموزع الذي لم يعرف الكلل، اقتصر بتمامه على الإسلام بوصفه نظاماً لعقيدة الإنسان وخلقه ومسلكه في الحياة. ولو أنه اقتصر على ذلك

(1) المصدر نفسه، ص111.

لكان العالم الإسلاميّ أقوى أساساً من الناحية العقليّة، مما أصبح عليه فيما بعد.

وحين يريد **إقبال** أن يحدد طبيعة مهمته الفكريّة معقباً على ما قاله عن **الأفغاني** يقول: «ولم يبق أمامنا من سبيل سوى أن نتناول المعرفة العصريّة بنزعة من الإجلال، وفي روح من الاستقلال، والبعد عن الهوى، وأن نقدر تعاليم الإسلام في ضوء هذه المعرفة، ولو أدى بنا ذلك إلى مخالفة المتقدّمين وهذا الذي أعتزم فعله»[1].

وهذا النص من أكثر النصوص التي تشرح ما كان يريد **إقبال** أن ينهض به بوصفه مفكراً في مجال تجديد التفكير الدينيّ، وعن الثقة التي يراها **إقبال** في نفسه وهو يقدم على هذه المهمة، وعن الطريقة التي يتعامل بها مع المعرفة العصريّة حيث لا يخفي إجلاله لها، لكنه الإجلال الذي لا يسلبه روح الاستقلال، ولا يجعله يتنكر لتعاليم الإسلام. فقد أظهر **إقبال** في هذا النص توازناً دقيقاً، هو التوازن الذي ظل يفتقده الفكر الإسلاميّ في مرحلة ما بعد **إقبال**.

أما الملاحظات التي يمكن أن نسجلها على محاولة **إقبال**، فمنها:

أولاً: لقد جاءت محاولة **إقبال** ثريّة بالمناقشات الفلسفيّة والدينيّة، القديمة والحديثة، ومكثفة بالأفكار والبراهين العقليّة والنقليّة؛ حيث كشفت عن ثقافة واسعة، ومعرفة عميقة. ومع أنه حاول تجديد الأسس الفكريّة والفلسفيّة للفكر الدينيّ في الإسلام، أو إعادة النظر في تلك الأسس الفكريّة والفلسفيّة ومحاولة إصلاحها، إلا أنه لم يعتنِ كثيراً بتركيز وتنظيم الأفكار الرئيسة التي حاول تأكيدها والدفاع عنها، وجمع البراهين للاستدلال عليها، وكأن الطابع الشفهي الذي يغلب عليه في

---

(1) المصدر نفسه، ص111.

العادة التوسع والإسهاب، تغلب كثيراً على عناصر التركيز والبناء المنهجي للأفكار.

في حين أنَّ محاولةً تُعنى بقضيّة حساسة مثل قضيّة تجديد التفكير الدينيّ، كان يفترض أن يتجلى فيها المستوى المنهجي بصورة واضحة وراسخة، خصوصاً وأن هذه المحاولة تعد من أبكر المحاولات التي تطرقت إلى قضيّة التجديد الدينيّ وعالجتها. لهذا فإن **إقبالاً** تحدث عن التجديد، ولم يتحدث لنا بصورة منهجيّة عن منهج التجديد.

ثانياً: اعتبر **إقبال** أن اللحظة التي حاول فيها إنجاز مهمة تجديد التفكير الدينيّ، هي اللحظة المناسبة لهذا العمل. وحين نتحرى عن هذه اللحظة التي قصدها **إقبال** وعاصرها، نكتشف أن هناك لحظتين متعارضتين تحدث عنهما **إقبال** في كتابه. لحظة قيام تركيا الحديثة التي ورثت مرحلة ما بعد اضمحلال دولة الخلافة العثمانيّة، وهي اللحظة التي امتدحها **إقبال** وبالغ في الثناء عليها وقال عنها: «إن تركيا في الحق، هي الأمة الإسلاميّة الوحيدة التي نفضت عن نفسها سبات العقائد الجامدة، واستيقظت من الرقاد الفكريّ. وهي وحدها التي نادت بحقها في الحريّة العقليّة، وهي وحدها التي انتقلت من العالم المثالي إلى العالم الواقعي، تلك النقلة التي تستتبع كفاحاً مريراً في ميدان العقل والأخلاق»[1].

واللحظة الثانية، المعارضة إلى اللحظة السالفة، هي تلك اللحظة التي يصفها **إقبال** بقوله: «نحن نمر الآن بعهد شبيه بعهد ثورة الإصلاح البروتستنتي في أوروبا، فينبغي ألا يضيع سدى ما تعلمناه من قيام حركة لوثر ونتائجها. فدرس التاريخ في تعمق وعناية يظهر لنا أن حركة الإصلاح كانت سياسيّة في جوهرها، وأن نتيجتها الخالصة في أوروبا

---

(1) المصدر نفسه، ص186.

أسفر عن إحلال تدريجي لنظم أخلاقيّة قوميّة، محل الأخلاق المسيحيّة العالميّة».[1]

لهذا كنت أتساءل هل أن اللحظة التي تحدث عنها **إقبال** حول تجديد التفكير الدينيّ هي اللحظة المناسبة فعلاً؟ أم أنها لحظة متوترة ومضطربة، وغير مؤاتية على الإطلاق لمهمة دقيقة وحساسة مثل مهمة تجديد التفكير الدينيّ؟

فهل أن **إقبالاً** وجد في تلك اللحظة إمكانيّة حدوث انقلاب على الفكر الدينيّ فأراد حماية هذا الفكر والدفاع عنه عن طريق إثبات تقبله للتجديد؟ أم أن **إقبالاً** وجد في ما سُمِّي بالإصلاحات في تركيا، بعداً إيجابياً هو انبعاث فكرة الإصلاح والتجديد، وأراد الاستفادة من هذا المناخ في الدعوة إلى تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام؟ ونلمس في كلام **إقبال** ما يوحي بمثل هذه الملاحظة التي يريد أن يوازن فيها بين الحريّة والانحلال، وحسب قوله: «إننا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر في الإسلام الحديث، ولكن ينبغي لنا أن نقرر أيضاً أن لحظة ظهور الأفكار الحرة في الإسلام هي أدق اللحظات في تاريخه. فحريّة الفكر من شأنها أن تنزع إلى أن تكون من عواملِ الانحلال، وفكرة القوميّة الجنسيّة التي يبدو أنها تعمل في الإسلام العصري أقوى مما عرف عنها من قبل، قد ينتهي أمرها إلى القضاء على النظرة الإنسانيّة العامة الشاملة التي تشربتها نفوس المسلمين من دين الإسلام».[2]

لذلك من الصعب الجزم في أن تلك اللحظة التي قصدها **إقبال**، هي اللحظة المناسبة كل المناسبة حسب وصفه!

ثالثاً: من أكثر الملاحظات التي سجلها الباحثون الإسلاميّون على

---

(1) المصدر نفسه، ص188.

(2) المصدر نفسه، ص187.

كتاب **إقبال** هي وجهات نظره تجاه بعض الحركات والجماعات التي ظهرت في العالم الإسلاميّ، كالحركة البهائيّة التي ظهرت في إيران، وحركة أتاتورك في تركيا. فقد اعتبر **إقبال** البهائيّة والبابيّة من الحركات الكبرى الحديثة التي ظهرت في آسيا وإفريقيا، وأنها ليست سوى صدى فارسي حسب تعبيره للإصلاح الدينيّ العربي، متأثرة بذلك كما يرى **إقبال**، بحركة الشيخ محمد عبد الوهاب التي ظهرت في نجد وسط الجزيرة العربيّة.

كما أظهر **إقبال** إعجابه وثناءه على حركة أتاتورك في تركيا، بطريقة أثارت الدهشة، وفتحت العديد من التساؤلات في الأوساط الفكريّة الإسلاميّة حول كيف وقع **إقبال** في مثل هذه الأخطاء والالتباسات، وهو المفكر اللامع صاحب الذكاء الحاد، والذهن الوقاد، والمتميز في القدرة على تحليل الأفكار بطريقة فلسفيّة دقيقة، والملم بالأفكار والمقولات الفلسفيّة، القديمة والحديثة، الأمر الذي لا يتناسب والالتباس الذي وقع فيه **إقبال**، خصوصاً وأنه كان معاصراً لفترة التغيرات التي مرت بها تركيا في أعقاب نهاية دولة الخلافة العثمانيّة.

وقد اعتنى الباحثون الإسلاميّون بالبحث عن تفسير لهذا الالتباس الذي وقع فيه **إقبال**، فهناك من يرى مثل الدكتور **محمد البهي** أن **إقبالاً** لم يدرس هذه الحركات من مصادرها، وإنما قرأ عنها من طريق المستشرقين الأوروبيين، وأخذ بكلامهم بتقليد واتباع. وهناك من يرى **كالشيخ مرتضى مطهري** أن إقبالاً لم يسافر ويتجول في العالم الإسلاميّ لكي يتعرف على تلك الحركات عن قرب، كما فعل **السيد جمال الدين الأفغاني** مثلاً.

والحقيقة أن إقبالاً ليس من النوع الذي يأخذ بكلام الأوروبيين بسهولة، فهو يتقصد التظاهر بالاستقلال عنهم. وكونه لم يسافر ويتجول في العالم الإسلاميّ، فهذا ليس سبباً كافياً؛ لأنه كان معاصراً لما حدث

في تركيا، الحدث الذي كان مدوياً في العالم الإسلاميّ برمته. ولم أجد تفسيراً مقنعاً سوى أنَّها عثرة وقع فيها **إقبال**، كما يقع غيره من البشر في عثرات، والأكيد أنَّها حصلت بسبب نقص في الاطلاع، وفي تكوين المعرفة.

رابعاً: معظم الذين كتبوا عن إقبال ودرسوا أفكاره، تطرَّقوا دائماً إلى الشيخ محمد عبده، وبعضهم أجرى مقارنات بينهما كالدكتور البهي، وبعضهم وجد وجوه شبه بينهما في المنحى الفكريّ كالشيخ مطهّري، وبعضهم تطرق إليهما بصور أخرى مختلفة كهاملتون جيب، وفضل الرحمن. ولم يلتفت هؤلاء جميعاً إلى أنَّ **إقبالاً** لم يتحدث عن الشيخ محمد عبده، ولم يأتِ على ذكره قط في كتابه «**تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**». وكان يفترض أن يلتفت إليه حينما وجَّه ملاحظته إلى الأفغاني متمنياً لو أنَّ نشاطه الموزع اقتصر بتمامه على الإسلام بوصفه نظاماً لعقيدة الإنسان وخلقه ومسلكه في الحياة. بمعنى أنَّ **إقبالاً** كان يفضل دوراً فكرياً للأفغاني على دوره السياسي الواسع، وهذا هو الدور الذي نهض به الشيخ عبده، وبه تميز عن الأفغاني.

ولعل **إقبالاً** لم يطلع على كتابات الشيخ عبده ومؤلفاته؛ لأنه لو اطلع عليها لأشار إليها بالتأكيد بصورة من الصور. وليس الشيخ عبده هو فقط الذي لم يأتِ على ذكره في كتابه المذكور، وإنما حتَّى رجالات النهضة والإصلاح الدينيّ الذين ظهروا وعرفوا في العالم الإسلاميّ، هم أيضاً لم يتم التطرق إليهم، كالشيخ عبد الرحمن الكواكبي والشيخ محمد حسين النائيني والشيخ محمد رشيد رضا إلى جانب رجالات الإصلاح في مصر والعراق وبلاد الشام.

وأخيراً، فإنَّ محاولة محمد **إقبال** تُعَدُّ واحدة من أهم المحاولات التي جاءت في سياق تجديد الفكر الإسلاميّ، لكنها المحاولة التي لم تتمم في العالم العربي والإسلاميّ، ولم يؤسس عليها الفكر الإسلاميّ

المعاصر تراكماته المعرفيّة في مجال اهتمامه بقضيّة تجديد الفكر الإسلاميّ. وهي القضيّة التي ظل الفكر الإسلاميّ حائراً في طريقة التعامل معها، قبضاً وبسطاً، إقداماً وإحجاماً. ويُعَدُّ هذا الانقطاع عن محاولة إقبال على أهميَّتها الفائقة، من أشَدِّ مظاهر الأزمة المعرفيّة في الفكر الإسلاميّ المعاصر.

الفصل الثالث

إقبال والفلسفة الأوروبيّة الحديثة

ـ 1 ـ

إقبال والفلسفتان الإسلاميّة والأوروبيّة

لقد جاء كتاب إقبال «تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام»، مفعماً وثريًّا بالمناقشات والمناظرات الفكريّة والفلسفيّة، الدقيقة والعميقة، مع نخبة من المفكرين والفلاسفة الأوروبيين والمعاصرين منهم بشكل خاص. وهم الذين اعتنى إقبال بتكوين المعرفة بنظرياتهم ومذاهبهم، دراسة واطلاعاً، وتواصل وتحاور مع بعضهم، وتصادق مع بعضهم الآخر.

ويمكن اعتبار هذا الكتاب محَلَّ التقاء المناقشات الفكريّة والفلسفيّة من جديد، بين الفلسفة الإسلاميّة والفلسفة الأوروبيّة الحديثة، وهما الفلسفتان اللتان انقطعت الصلة بينهما من بعد فلسفة ابن رشد، حين مثلت هذه الفلسفة الرشديّة ولأول مرة نقطة التقاء وتفاعل الفلسفات الثلاث الكبرى التي عرفها تاريخ الفكر الإنساني، وهي الفلسفة اليونانيّة التي تنتمي إلى العصر القديم، والفلسفة الإسلاميّة التي تنتمي إلى العصر الوسيط، والفلسفة الأوروبيّة التي تنتمي إلى العصر الحديث، وكانت هذه عنصر القوة والديناميّة في فلسفة ابن رشد.

وبقدر ما ينتمي كتاب إقبال إلى الفلسفة الإسلاميّة، بقدر ما ينتمي

أيضاً إلى الفلسفة الأوروبيّة الحديثة، ويصلح أن يكون كتاباً في التفاعل والانفتاح بين هاتين الفلسفتين. فقد اعتنى **إقبال** كثيراً بمناقشة أفكار ومقولات المفكرين والفلاسفة الأوروبيين، كما لو أنه مُوَجَّه لهم، وطبع كتابه بهذه الملاحظة التي تجلَّت فيه بوضوح كبير. وحين توقف الدكتور محمد البهي أمام هذه الملاحظة اعتبر أن **إقبالاً** لم يكن إلا مسلماً أولاً، ومفكراً غربياً في الصياغة والمنهج ثانياً.[1]

ولعل **إقبالاً** كان قاصداً بإعطاء الأهميّة لمناقشة أفكار ونظريات هؤلاء المفكرين الأوروبيين، حيث كانت فلسفاتهم تمثل في عصره، روح العصر وجوهر العالم الحديث. وكان العالم الإسلاميّ، والجيل الجديد من الشبان المسلمين مفتتنا بتلك الفلسفات، وشديد التأثر بها، وكانت تشهد نفوذاً وتغلغلاً واسعاً في العديد من مناطق العالم الإسلاميّ.

ويعد **إقبال** من أكثر المفكرين المسلمين قدرة وخبرة على مناقشة أولئك المفكرين الأوروبيين، وهو حين يناقشهم ويحاورهم، يظهر وكأنه واحد منهم، جاء من داخلهم، ومن عالمهم الفكريّ والفلسفيّ، حيث كان شديد المعرفة وواسع الاطلاع على نظريَّاتهم ومقولاتهم وفلسفاتهم. وهناك من يرى، كالشيخ مرتضى مطهّري، أن معرفة **إقبال** بالثقافة الأوروبيّة كانت أوسع من معرفته بالثقافة الإسلاميّة، لا يخلو هذا الرأي من صحة.

والناظر إلى كتاب «**تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**»، قد يُخيَّل إليه أن المخاطب به هم الأوروبيون أنفسهم، وهم مخاطبون بالفعل. فقد حاول **إقبال** أن يقدِّم فهماً للإسلام بوصفه رسالة للإنسانيّة كافة، وهذه

---

(1) محمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، القاهرة، مكتبة وهبة، 1991م، ص 380.

الغاية كانت من وراء اعتماده واهتمامه بفتح المناقشات الفلسفيّة في كتابه. ولهذا يصح القول: إنَّ هذا الكتاب يمثل استمراراً لمناقشات أولئك المفكرين الأوروبيين حول العلاقة بين الفلسفة والدين، والعلاقة بين العلم والدين، ومكانة الدين في العالم الحديث، وهل أن الدين أمر ممكن؟

وقد بقي الفكر الإسلاميّ المعاصر وما زال، يفتقر لمثل محاولة **إقبال** ومستواها الفكريّ والفلسفيّ في مناقشة ومطارحة الأفكار والفلسفات الأوروبيّة، بطريقة تحليليّة ونقديّة، قادرة على إقناع المثقف المسلم والمثقف الأوروبي على حد سواء. من هنا، تكمن أهميّة وقيمة، وحتى فرادة وريادة محاولة **إقبال**، التي كان ينبغي أن تتمم، وهذا الذي لم يحدث في نطاق الفكر الإسلاميّ المعاصر إلا نادراً، والنادر هنا بقصد تجاوز إشكاليّة الإطلاق والتعميم التي لا تستحسن دائماً، وإلا فإنَّ النادر هو بحكم المعدوم كما يقال.

وقد مرَّ **إقبال** في هذا الكتاب على أسماء كثيرة، وبعد رصدها وجَدْتُ أنها تقارب سبعين اسماً لمفكرين وفلاسفة أوروبيين ينتمون لمختلف النزعات والاتجاهات الفكريّة والفلسفيّة التي ظهرت في أوروبا منذ عصرها الحديث، ولمجتمعات في مقدمتها ألمانيا وبريطانيا وفرنسا وهي المجتمعات التي ظهرت فيها أمهات الأفكار والفلسفات التي عرفتها أوروبا.

وهذه الأسماء التي ورد ذكرها في الكتاب، منها ما ورد ذكره لمرة واحدة مثل: فرويد وجون لوك وماسينيون ورينان وجون ستيوارت مل وهربرت سبنسر وآخرين، ومنها ما ورد ذكره مرات عديدة مثل وايتهد وبرجسون وكانط وأينشتاين ووليم جيمس ونيتشه واشبنجلر وآخرين أيضاً.

ومن بين هذه الأسماء الكثيرة تركزت مناقشات **إقبال** مع البعض منهم، وهم الذين اقتضت سياقات موضوعات الكتاب الاقتراب منهم، والانخراط في مناقشة أفكارهم ونظرياتهم، أو هم الذين فَضَّل **إقبال** مناقشتهم على غيرهم، إما لمكانتهم ومنزلتهم، وإما لمعاصرته لهم، وإما لطبيعة أفكارهم ومذاهبهم، وإما لدواعٍ أخرى عند **إقبال** هو أعلم بها.

وسوف أعرض لهذه المناقشات بطريقة ممنهجة تساعد على فهمها وتكوين المعرفة بها قدر الإمكان، علماً أنَّ هذه المناقشات تمثِّل بنية الكتاب، وقد جاءت ممتدة في جميع فصوله أو محاضراته، وتشكل مدخلاً أساسياً في فهم الروح العامة لكتاب **إقبال**، ولجوهر نظرياته وأفكاره، وما يريد الوصول إليه والانتصار له، وترتيب هذه المناقشات سوف يكون على أساس ترتيب الأسماء كما وردت في الكتاب، وليس على أي أساس آخر.

ـ 2 ـ

هنري برجسون (1859 ـ 1914م)

برجسون هو واحد من أشهر فلاسفة فرنسا، الذين امتدت شهرتهم إلى أوروبا في عصره، وقد ذاع صيته عندما عُيِّن محاضراً في الكوليج دي فرانس عام 1900م، حيث كانت المقاعد تمتلئ بالحضور إلى درجة أن بعضهم كان يضطر للحضور قبل نصف ساعة من وقت المحاضرة ليحجز مكاناً له. وانتخب عضواً في الأكاديميّة الفرنسيّة عام 1914م، وحصل على جائزة نوبل في الآداب عام 1928م.

ومن أبرز مؤلفات برجسون التي شرح فيها فلسفته التي يؤمن بها، وأفكاره الفلسفيّة الأخرى، منها كتاب **«الزمن والإرادة الحرة»** أو **«الزمان وحرية الإرادة»** بحسب اختلاف الترجمة، وهو رسالته للدكتوراه، الصادر عام 1888م، وكتاب **«المادة والذاكرة»** الصادر عام 1896م، وهو من أشد مؤلفاته صعوبة حسب وصف ول ديورانت في كتابه **«قصة الفلسفة»**، وكتاب **«التطور الخلاق»** الصادر عام 1907م، وهذا الكتاب يعده برجسون من أكثر مؤلفاته أهميّة، وهو الذي استند عليه **إقبال** في هذه المناقشة، وكتاب **«منبعا الدين والأخلاق»** الصادر عام 1932م.

وفي مجال الفلسفة عُرِفَت فلسفة برجسون بالفلسفة الحيويّة، وتقوم على نقد النزعة الماديّة والآليّة.

وبرجسون من الفلاسفة الذين عاصرهم **إقبال**، والتقى بهم وحاورهم، ونقل الدكتور عبد الوهاب عزام عن لقاء جرى بينهما في باريس مطلع ثلاثينات القرن العشرين، وذكر أن برجسون استقبل **إقبال** وهو على فراش المرض، ودام اللقاء بينهما زهاء الساعتين تخلله حوار فلسفي تناول مسائل فلسفيّة هامة، وتطرقا إلى مفهوم الزمان وفلسفته في الإسلام، وفي أثناء النقاش ذكر **إقبال** الحديث النبوي: «**لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر**»، فلما سمع برجسون الحديث وثب من كرسيه مستغرباً الأمر.[1]

وفي كتاب **إقبال** ورد ذكر برجسون عشرين مرة، وهو الاسم الثاني الذي ورد ذكره، وتقدّم عليه الفيلسوف الإنجليزي هويتهد الذي ورد ذكره تسع مرات، وفي جميع هذه المرات كان **إقبال** يستشهد بآرائه بدون مناقشتها، وظل يصفه في معظمها بالأستاذ تبجيلاً له على ما يظهر، ونادراً ما استخدم **إقبال** هذا الوصف في حق الآخرين.

وقد تركَّز النقاش مع برجسون في المحاضرة الثانية التي عالجت موضوع «البرهان الفلسفيّ على ظهور التجربة الدينيّة»، وجاء هذا النقاش في سياق محاولة **إقبال** البرهنة على أن الفكر والوجود هما في النهاية أمر واحد، والتأكد من ذلك في نظره لا يتيسر له إلا إذا فحص التجربة فحصاً دقيقاً، وفسرها على هدي القرآن الذي يعد التجربة الباطنة والظاهرة آية على حقيقة يصفها بأنها «الأول والآخر والظاهر والباطن».

والتجربة كما تتكشف في الزمان تتمثل، حسب **إقبال**، في ثلاثة مستويات كبرى، هي مستوى المادة، ومستوى الحياة، ومستوى العقل والشعور، وهي على التوالي موضوعات علم الطبيعة، وعلم الأحياء، وعلم النفس.

---

(1) عبد الوهاب عزام، **محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره**، القاهرة، 1956م، ص35.

وفي نطاق علم الطبيعة تحدد النقاش حول مفاهيم الحركة والمكان والزمان، وتطرق إقبال إلى نظريّة الفيلسوف اليوناني القديم زينون حول معضلة المكان عند بحثه عن العلاقة بين الحركة والمكان، وهي المعضلة التي ظلت باقية كما يقول إقبال في تاريخ الفكر، ولقيت أوفر نصيب من عناية المفكرين خلال الأجيال المتعاقبة.

وما ينتهي إليه زينون هو بطلان الحركة، وما هي في نظره إلا مظهر خداع، وأن الزمان ساكن غير متحرك، والحقيقة واحدة لا تقبل التغير.

ومن هذه النظريّة كان مدخل إقبال في الحديث عن برجسون الذي حاول في العصر الحديث نقض حجج زينون، إلى جانب العالم الرياضي الإنجليزي برتراند رسل، كل من وجهة نظره.

وفي هذا الشأن يرى برجسون أن الحركة من حيث هي تغير حقيقي هي الحقيقة الأساسيّة، وأن الإشكال الذي أثاره زينون يرجع إلى خطأ في فهم المكان والزمان، وهما في رأيه ليسا إلا اعتبارين عقليين للحركة.

ومن جهته يرى إقبال أن عرض حجة برجسون لا يتأتى دون تفصيل القول في فلسفته الميتافيزيقيّة عن الحياة؛ لأن حجته بحذافيرها تقوم عليها، وهو الذي درس ظاهرة الديمومة في الزمان دراسة عميقة لم يفعلها غيره من معاصريه.

ومن خلال عرض إقبال لفلسفة برجسون، يمكن تحديد عناصر هذه الفلسفة في النقاط التالية:

أولاً: عند النظر في التجربة الشعوريّة للإنسان، يُلاحظ أن هناك تغيراً من دون انقطاع، وليس هناك شيء قارّ في حياة الإنسان النفسيّة، والكل في حركة دائمة وسيل مستمر من حالات نفسيّة، وانصهار غير منقطع لا محل فيه للوقوف أو السكون.

وهذا التغير المستمر لا يمكن تصوره من غير زمان، وقياساً على تجربتنا الباطنيّة يكون معنى الوجود الشعوري، هو الوجود في الزمان.

ثانياً: إن الحقيقة في نظر برجسون هي دفعة من صبغة الإرادة، حيويّة حرة خالقة لا يمكن التنبؤ بها، والفكر هو الذي يربطها بالمكان أو الحيز، وينظر إليها على أساس أنها تعداد لأشياء.

ثالثاً: إن الباعث الحيوي قدماً في حريته الخالقة لا يضيئه قبس من غاية قريبة أو بعيدة، وهو لا يستهدف نتيجة، وإنما هو تحكم مطلق لا يهديه شيء، ولا يربطه نظام، ولا يمكن التنبؤ بسلوكه.

وينكر برجسون الغائيّة أو المذهب الغائي، على أساس أن الغائيّة تجعل الزمان باطلاً، ويرى أن أبواب المستقبل يجب أن تظل مفتوحة على مصراعيها أمام الحقيقة، وإلا فإنَّها لن تكون حرة وخالقة، وإذا كانت الغائيّة معناها تنفيذ خطة للوصول إلى هدف أو غرض سبق تحديده، فلا شك في أنَّها تجعل الزمان غير حقيقي.

وعند مناقشته لهذه الفلسفة، أظهر إقبال اختلافاً معها، ويمكن إجمال ملاحظاته ورؤيته المغايرة لمفهوم الزمان، في النقاط التالية:

أولاً: إنَّ المعضلة الوجوديّة التي تواجهنا هي كيف نُحدِّد طبيعة الوجود النهائيّة، فكون العالم يلبث في زمان أمر لا يقبل الشك، ولكن لأن الزمان خارج عن أنفسنا يمكن أن نشك في وجوده. فلكي ندرك معنى لبث العالم في زمان إدراكاً صحيحاً ينبغي أن نكون في موقف يمكننا من درس حالة من الوجود لا يجد الشك إليها سبيلاً، وتكفل لنا يقيناً آخر هو إدراك الديمومة إدراكاً مباشراً. فإدراك الإنسان للأشياء التي تواجهه هو إدراك ظاهري ومن الخارج، ولكن إدراكه لذاته هو إدراك نفساني باطني عميق. ومن ثم فإنَّ المعرفة الشعوريّة هي هذه الحالة

الوجوديّة التي يكون فيها الإنسان على اتصال تام بالحقيقة، وتحليل هذه الحالة قد يجعلنا على نور من المعنى الحقيقي للوجود.

ثانياً: إنَّ الزمان المحض كما يكشفه التحليل العميق لحياتنا الشعوريّة، ليس خيطاً من لحظات متفرقة ومتقلّبة، وإنما هو كلٌّ مركب، ليس الماضي فيه متخلفاً، ولكنَّه متحرِّك مع الحاضر ومؤثِّر فيه، والمستقبل يتصل بهذا الكل المركب، لا بوصفه موجوداً أمامه ليجتاز بعد، وإنما يتصل بهذا المركب بمعنى أنه ماثل في طبيعته، في صورة إمكان قابل للتحقق.

ثالثاً: إنَّ الزمان باعتباره كلاًّ مركباً، هو الذي يسميه القرآن (التقدير)، وهي كلمة أسيء فهم معناها كثيراً في العالم الإسلاميّ، وفي خارجه.

والتقدير هو الزمان عندما ننظر إليه على أنَّه سابق لوقوع إمكانياته، وهو الزمان الخالص من شِبَاكِ تتابع العلة والمعلول؛ أي حالة الرسم البياني التي يفرضها الفهم المنطقي على الزمان، وباختصار هو الزمان كما نشعر به، لا كما نفكر فيه أو نحسبه.

رابعاً: إن الزمان بوصفه تقديراً هو ماهيّة الأشياء ذاتها كما جاء في القرآن ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[1]، فتقدير شيء إذن ليس قضاء غاشماً يؤثر في الأشياء من خارج، ولكنه القوة الكامنة التي تحقق وجود الشيء، وممكناته التي تقبل التحقق، والتي تكمن في أعماق طبيعته، وتحقق وجودها في الخارج بالتتالي دون أي إحساس بإكراه من وسيط خارجي. ومن ثم فإن تكامل وحدة الديمومة لا يعني أن هناك حوادث تامة التكوّن، أشبه بأن تكون في أحشاء الحقيقة، لتسقط منها واحدة بعد أخرى كما تسقط حبات الرمل من الساعة الرمليّة.

---

(1) سورة القمر: الآية 49.

خامساً: إذا كان الزمان أمراً حقيقياً، لا مجرد تكرار للحظات متجانسة يجعل التجربة الشعوريّة وهماً، لزم أن تكون كل لحظة في حياة الحقيقة لحظة أصيلة ينشأ عنها شيء جديد وغير متنبأ به أصلاً. والقرآن يقول: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾.[1] والوجود في الزمان الحقيقي ليس التقيد بأغلال الزمان للتجدد، وإنما هو خلق هذا الزمان المتجدد لحظة لحظة، ولن تكون في خلق هذا الزمان على تمام الحريّة والأصالة في الابتكار.

سادساً: إنَّ التيار الحيوي الذي ينادي به برجسون ينتهي إلى ثنائيّة من الإرادة والفكر، لا يمكن التغلب عليها، ومَرَدُّ هذا الأمر إلى أنَّ برجسون ينظر إلى العقل نظرة جزئيّة، فالعقل في رأيه قوة تسلك الأشياء في الحيز، وهو يتكيف بالمادة وحدها، ولا يستخدم إلا مقولات آليّة، ولكن الفكر له حركة أعمق، ويبلغ في أصالته مبلغ الحياة.

وفي الحياة الشعوريّة تسري الحياة في الفكر، ويسري الفكر في الحياة، وهما يؤلفان معاً وحدة، فالفكر في حقيقته إذن هو الحياة عينها.

سابعاً: هناك قصور في تحليل برجسون للحياة الشعوريّة، فهو ينظر إليها باعتبار أنها الماضي يعيش في الحاضر ويؤثر فيه، ويغفل عن أن وحدة الشعور لها أيضاً ناحية نظر إلى المستقبل. فالحياة ليست إلا سلسلة من أفعال الانتباه، وفعل الانتباه لا يقبل التفسير من غير إشارة إلى غاية شعوريّة أو غير شعوريّة، حتَّى أفعال الإدراك تحددها مصالحنا وأغراضنا المباشرة.

وعلى هذا، فإن الماضي والمستقبل يؤَثِّر كلاهما في حالة الشعور الحاضرة، وليس المستقبل غير محدد بالمرة كما يتضح من تحليل برجسون لحياتنا الشعوريّة.

---

(1) سورة الرحمن: الآية 29.

ثامناً: عندما يرفض برجسون غائيّة الحقيقة على أساس أن الغائيّة تجعل الزمان باطلاً، فمثل هذا الرأي لا يكاد يمكن التمييز بينه وبين الآليّة التي رفضناها، فهو نوعٌ من الماديّة المقنعة يَحِلُّ فيها القضاء أو التقدير محلَّ الجبر الصارم، ولا تدع مجالاً لحريّة الإنسان أو للحريّة الإلهيّة ذاتها.

وقياساً على حياتنا الشعوريّة، لا تكون الحقيقة دافعاً حيوياً مكفوفاً عن الغاية، لا تضيئه الفكرة بالمرة، بل إن طبيعتها غائيّة إلى أقصى حد.

تاسعاً: هناك غائيّة بمعنى آخر، فقد رأينا من تجربتنا الشعوريّة أن الحياة هي تكييف المقاصد والغايات وتحويرها، وكذلك الخضوع لسيطرتها. والحياة العقليّة غائيّة بمعنى أنه وإن كان لا يوجد أمامنا هدف على مرمى بعيد جداً نتحرك إليه، فهناك مطالب وغايات جديدة، وموازين مثاليّة لتقدير القيم تتكوّن بالتدريج، كلَّما نمت الحياة وامتد بساطها. وموكب الحياة، أو حركة الكون في الزمان، تكون من غير شك مجردة عن الغاية، إن كنا نريد بالغاية هدفاً معروفاً قبل وقوعه، أي مصيراً بعيداً مقرراً تتحرك نحوه الخليقة جميعاً. وإذا منحنا حركة العالم هذا المعنى، فإنَّا نسلبها أصالتها وطبيعتها الإبداعيّة.

عاشراً: إنَّ خطأ برجسون، إنما نشأ عن اعتبار الزمان البحت سابقاً على النفس التي تسند إليها وحدها الديمومة البحتة، فلا المكان البحت، ولا الزمان البحت، بقادرين على إحداث التماسك بين جمهرة الأشياء والحوادث، وليست إلا نفحة العلم في النفس الباقية هي التي تستطيع أن تستولي على الجمهرة المتكاثرة للديمومة المتجزئة إلى ما لا يتناهى من اللحظات، وتحيلها إلى مركب متكامل الوحدة.

والتفسير الدقيق لتعاقب الزمان كما يتجلى في أنفسنا إلى فكرة عن الحقيقة القصوى هي أنها ديمومة بحتة يتداخل فيها الفكر والوجود والغاية لتؤلف جميعاً وحدةً متكاملةً.

ـ 3 ـ

إمانويل كانط (1724 ـ 1804م)

يعتبر كانط واحداً من أعظم الفلاسفة في تاريخ أوروبا الحديث، وبظهوره تغيرت وجهة الفلسفة ودروبها ومسالكها، ودخلت عصراً جديداً، وانقسم تاريخ الفلسفة إلى ما قبل كانط وما بعده.

وحين يتحدث ول ديورانت عمّا بلغته فلسفة كانط، يقول: «لم يشهد تاريخ الفكر فلسفة بلغت من السيادة والنفوذ في عصر من العصور ما بلغته فلسفة إمانويل كانط من النفوذ والسيادة على الأفكار في القرن التاسع عشر. . . ولا تزال فلسفة كانط حتَّى يومنا هذا قاعدة لكل فلسفة أخرى»[1].

ولم يُعرَف كانط بهذه الشهرة الواسعة، وبهذا التبجيل الفائق إلا بعد صدور كتابه الذائع الصيت «نقد العقل الخالص» أو «نقد العقل المحض» عام 1781م، وهو الكتاب الذي اعتبره شوبنهاور من أعظم الكتب في الأدب الألماني وأكثرها أهميّة.

---

(1) ول ديورانت، **قصة الفلسفة**، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، بيروت، مكتبة المعارف، 1988م، ص315.

وتموضعت فلسفة كانط في مواجهة الفلسفات الشكيّة والماديّة لعصر التنوير، وحاولت التأليف والتقريب بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي، وعُرِفَت بالفلسفة النقديّة؛ حيث عرفها كانط بهذه الصفة حين جعل من النقد سمة بارزة لمؤلفاته الأخيرة، بدأ من كتابه «نقد العقل الخالص»، إلى كتابه «نقد العقل العملي» وصولاً إلى كتابه «نقد ملكة الحكم»، وهي المؤلفات التي اكتملت فيها الفلسفة الكانطية.

وفي كتاب **إقبال** جاء اسم كانط الاسم الثالث في ترتيب الأسماء التي تنتمي إلى الفلسفة الأوروبيّة الحديثة، وتكرر ذكره ثلاثاً وعشرين مرة، في خمسة فصول من سبعة هي مجموع فصول الكتاب.

وهذا يعني أن مناقشة **إقبال** لفلسفة كانط وأفكاره قد توزَّعت بين فصول الكتاب، وتداخلت مع موضوعات هذه الفصول التي تطرَّقت إلى قضايا ومسائل فكريّة وفلسفيّة متنوعة ومتعددة.

وعند النظر في طبيعة هذه المناقشة يمكن تحديدها وتصنيفها إلى محاور تتصل بالعلاقة بين الدين والعقل والأخلاق، وهي المحاور التي تحددت في إطارها فلسفة كانط، وارتكزت على نقد العقل الخالص، والكشف عن قصوره في الوصول الآمن إلى الحقيقة الدينيّة والأخلاقيّة، وهذه المحاور هي:

أولاً: محور الدين والبرهان العقلي

ناقش **إقبال** هذا المحور في الفصل الأول والذي جاء بعنوان «المعرفة والرياضة الدينيّة»، وتحدد هذا الفصل لمناقشة سؤال جوهري طرحه **إقبال** وهو: هل من الممكن أن نستخدم في مباحث الدين المنهج العقلي للفلسفة؟

وبعد أن شرح **إقبال** الإطار العام لهذا السؤال بالكشف عن الفروقات الأساسيّة ما بين روح الفلسفة وجوهر الدين، ووظيفة كلٍّ منهما، وحق

الفلسفة في الحكم على الدين، وشرائط الدين في هذا الحكم، بعد هذا الشرح اقترب **إقبال** من الحديث عن بعض المحاولات المبكرة التي ظهرت في تاريخ الفكر الإسلاميّ لالتماس الأسس العقليّة للإسلام، فأشار باختصار شديد إلى موقف الأشاعرة، ومن ثم موقف المعتزلة، وتوقف بعد ذلك عند موقف الغزالي وناقشه بتوسع أكثر، وفي إطار هذه المناقشة مع الغزالي تطرق **إقبال** لكانط، وأجرى مقارنة بين تجربتيهما، وكان هذا هو مدخل الحديث لمناقشة كانط وفلسفته وأفكاره.

وعند ضبط وتنظيم هذه المقارنة بين الغزالي وكانط، يمكن تحديدها في ثلاثة أبعاد، كشف فيها **إقبال** عن تماثل من جهة، وتفارق من جهة أخرى، وما فاتهما معاً من جهة ثالثة، وهذه الأبعاد، هي:

أولاً: بشأن التماثل، يرى **إقبال** أنَّ الدعوة التي نهض بها الغزالي تكاد تكون دعوة للتبشير بمبدأ جديد، مثلها في ذلك مثل الدعوة التي قام بها كانط في ألمانيا القرن الثامن عشر، فقد ظهر المذهب العقلي في ألمانيا لأول عهده حليفاً للدين، ولكن سرعان ما تبين أن جانب العقيدة من الدين لا يمكن البرهنة عليه حتماً، فكان الطريق الوحيد أن تُمحَى العقيدة الدينيّة من سجل المقدسات، وجاء مع محو العقيدة مذهب المنفعة في فلسفة الأخلاق، وبهذا مكن المذهب العقلي من سيادة الإلحاد.

وفي ظل هذه الوضعيات ظهر كانط، وكشف بكتابه «نقد العقل الخالص» عن قصور العقل الإنساني، فهدم بذلك ما بناه أصحاب المذهب العقلي من قبل، وصدق عليه القول حسب كلام **إقبال** بأنه كان من أجل نعم الله عن وطنه.

ويضيف **إقبال** إن النتيجة نفسها حصلت في العالم الإسلاميّ بعد التشكك الفلسفيّ الذي اصطنعه الغزالي وقضى به على المذهب العقلي، الذي كان موضع زهو على الرغم من ضحالته.

ثانياً: بشأن التفارق، يرى **إقبال** فارقٍ مهمٍّ بين الغزالي وكانط، ويتحدد هذا الفارق في أن كانط تمشى مع مبادئه تمشياً لم يستطع إثبات أن معرفة الله إمكان. أما الغزالي فعندما خاب رجاؤه في الفكر التحليلي ولّى وجهه شطر الرياضة الصوفيّة، وألفى فيها مكاناً قائماً بنفسه، وبهذه الطريقة وُفِّق لإعطاء الدين حقَّ الوجود مستقلاً عن العلم والفلسفة الميتافيزيقيّة.

ثالثاً: بشأن ما فاتهما معاً، يرى **إقبال** أن كانط والغزالي على سواء فاتهما إدراك أن الفكر في حركة إدراك المعرفة يتخطى حدود تناهيه، والمتناهيات الطبيعيّة متنافرة فيما بينها، وليست المتناهيات الفكريّة كذلك؛ لأن الفكر بجوهره لا يقبل التقيد، ولا يستطيع البقاء حبيساً في نطاق ذاتيَّته الضيق. وليس في العالم الفسيح وراء الفكر شيء أجنبيٌّ عنه، وعندما يسهم الفكر شيئاً فشيئاً في حياة ما هو أجنبيٌّ عنه في الظاهر، فإنه يحطم حدود تناهيه ويستمتع باللاتناهي الموجود فيه بالقوة. وحركة الفكر لا تصبح ممكنة، إلا بسبب حضور اللامتناهي حضوراً ضمنياً في ذاته المتناهية، فَيُبقي شعلة الأمل متأجِّجة فيه تغذِّيه في حركته التي لا تنتهي. ومن الخطأ أن نحسب الفكر غير قادر على الوصول إلى أحكام قاطعة، فإنه هو أيضاً على طريقة الخاصة تحيّة من المتناهي لغير المتناهي.

و**إقبال** الذي أجرى هذه المقارنة المهمة بين كانط والغزالي، هناك من المعاصرين من قارن تارة بين **إقبال** والغزالي كالدكتور ماجد فخري، ومن قارن تارة بين **إقبال** وكانط كالدكتور عثمان أمين.

ثانياً: محور النفس والأخلاق

من علاقة التجربة الدينيّة بالبراهين الفلسفيّة والمقاييس العقليّة، تَحَوَّل **إقبال** إلى الحديث عن التجربة الشعوريّة؛ لأن مطمح الدين في

نظره يسمو فوق مطلب الفلسفة، ويهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق، وحقائق التجربة تسوِّغ القول عنده بأن ماهيّة الحقيقة هي ماهيّة روحيّة، وينبغي تصورها ذاتاً.

من هنا، مدخل الحديث عن النفس والذات والأخلاق. وفي هذا الشأن تحدَّد النقاش مع كانط حول قضيتين، واحدة لها علاقة بطبيعة النفس أو الذات، والثانية لها علاقة بخلود الذات.

وبشأن القضيّة الأولى، تساءل **إقبال** ما هي طبيعة الأنا في علم النفس؟

أمام هذا السؤال تطرَّق إقبال إلى رأيين، رأيٍ ينسبه إلى علماء المسلمين، والغزالي خير من يمثلهم في نظره، ورأيٍ ينسبه إلى الفلسفة الحديثة ويناقش فيه رأي كانط.

ويفتتح **إقبال** هذه المناقشة بتغليط كانط، وحسب قوله إن دارسي الفلسفة الحديثة يعرفون جيداً الأغاليط التي وقع فيها كانط عن العقل الخالص، فالشعور الذي في (أنا أفكر) الملازم لكل فكرة، ليس في رأي كانط سوى شرط صوري أو شكلي للفكر، والانتقال من شرط صوري بحت للفكر إلى الجوهر الموجود في الخارج لا يسوغه المنطق.

ويضيف **إقبال** حتَّى لو صرفنا النظر عن منهج كانط في النظر إلى موضوع التجربة، فإن عدم انقسام الجوهر ليس دليلاً على عدم قبوله للفناء؛ وذلك لأن الجوهر الذي لا يقبل الانقسام، كما يلاحظ كانط نفسه، قد يتلاشى إلى العدم شيئاً فشيئاً كما تتلاشى صفة أو كيفيّة قويّة، أو قد ينقطع عن الوجود بغتة، على أن هذه النظرة الساكنة إلى الجوهر لا يمكن أن تكون ذات فائدة سيكولوجيّة.

فأولاً، من الصعب اعتبار عناصر تجربتنا الشعوريّة كيفيات لجوهر نفسي بالمعنى الذي نريده مثلاً من قولنا: إن ثقل الجسم المادي هو كيفيّة

ذلك الجسم، فالملاحظة تظهر التجربة أحوالاً خاصة من الإضافات والنسب، وهذه الأحوال بوصفها هذا يكون لها وجود معين خاص بها، وهي كما لاحظ ليرد في دقة تنشئ عالماً جديداً، لا مجرد سمات جديدة لعالم قديم.

وثانياً: إذا اعتبرنا التجارب كيفيَّاتٍ، فلا نستطيع أن نعرف كيف تلحق بجوهر النفس بحيث لا تنفصل عنه. وهكذا نجد أن تجربتنا الشعوريّة تعجز عن أن تزودنا بمفتاح إلى النفس باعتبارها جوهراً روحياً؛ وذلك لأن المسلم به فرضاً أن الجوهر الروحي لا يكشف عن نفسه في التجربة.

أما بشأن القضيّة الثانية، فيرى **إقبال** أن الجدل في موضوع الخلود الشخصي في الأزمنة الحديثة، هو جدل أخلاقي في جملته، ولكن الحجج الأخلاقيّة كما يضيف **إقبال** مثل الحجج التي أوردها كانط، وما أدخلته عليها المراجعات الحديثة لمذهبه، تتوقف على نوع من الإيمان في تحقيق مقتضيات العدالة، أو بما للإنسان من عمل فريد لا يمكن الاستغناء عنه بغيره، بوصفه باحثاً فريداً عن مثل عليا غير متناهية.

كما يرى كانط حسب قول **إقبال**، أنَّ الخلود أمرٌ يعجز العقل النظري عن البرهنة عليه، وهو من مسلَّمات العقل العملي، ومبدأ من مبادئ الوعي الخلقي، فالإنسان ينشد الخير الأعلى ويسعى إليه. ذلك الخير الأعلى الذي يشمل كلًّا من الفضيلة والسعادة، ولكن الفضيلة والسعادة والواجب والميل هي في رأي كانط أفكار خليطة غير متجانسة، لا يمكن تحقيق وحدتها في حياة الفرد القصيرة في هذا العالم المحسوس وعلى هذا، فنحن مسوقون إلى التسليم بحياة أبديّة يترقَّى فيها الشخص إلى استكمال الجمع بين الفضيلة والسعادة، وهما فكرتان متمازجتان، وإلى التسليم أيضاً بوجود الله الذي يحقق آخر الأمر هذا التلاقي والاتحاد. غير أنه ليس من الواضح أن يقتضي استكمال تلاقي الفضيلة

والسعادة زماناً غير متناهٍ، ولا كيف يحقق الله اتحاد هاتين الفكرتين المتمازجتين.

ثالثاً: محور هل الدين أمر ممكن؟

بعد مناقشات ومناظرات مكثفة ومعمقة اتخذت من الدين محوراً لها، استعرض فيها إقبال النظريات الحديثة في ميادين العلم والفلسفة وعلم النفس، وقبل أن يختم هذه المناقشات تساءل في آخر محاضرة له هل الدين أمر ممكن؟

والتفت إلى هذا التساؤل الشيخ مرتضى مطهّري وبدا له أنه مستل من تساؤل طرحه كانط، الذي كان في نظر إقبال أول من أثار سؤال هل من الممكن العلم بالميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة؟

أمام هذا السؤال ناقش إقبال الإجابة التي طرحها كانت، وتحددت إجابته بالسلب، والحجج التي أوردها كانط على ذلك، تنطبق بنفس القوة في نظر إقبال على الحقائق التي يعنى بها الدين خاصة.

وحين يشرح إقبال وجهة نظر كانط في الإجابة على السؤال الذي طرحه، يقول: يرى كانط أن الإحساس المتشعب ينبغي أن يحقق شرائط ظاهريّة معينة لكي يفيد العالم، والشيء في ذاته ليس إلا معنى مقيداً، ووظيفته ليست إلا تنظيميّة، فإذا تحقق في الأعيان ما يقابل هذا المعنى وقع ذلك خارجاً عن حدود التجربة، ولهذا فإن وجوده لا يمكن البرهنة عليه بالعقل.

هذا الحكم الذي قضى به كانط لا يستطيع إقبال أن يتقبله بسهولة، وهناك أمران في مجال الرد عليه، هما:

أولاً: نظراً لما طرأ على العلم من تطورات حديثة، مثل القول بأن طبيعة المادة تموجات ضوئيّة محتبسة، والقول بأن الكون عمل من

أعمال الفكر، وأن المكان والزمان متناهيان، والقول بعدم التعين في الطبيعة، فإن قيام مذهب يقول بإلهيات تعتمد على العقل، لا يكون من البطلان بالقدر الذي سبق إليه كانط.

ثانياً: أما في ما يتعلّق بالشيء في ذاته الذي لا يمكن للعقل المحض أن يحصِّله؛ لأنه خارج عن حدود التجربة، فإن حكم كانط عليه لا يُقْبَل إلا إذا افترضنا استحالة كل تجربة غير التجربة العاديّة.

وعلى هذا، فالمسألة الوحيدة القائمة أمامنا هي: هل المستوى العادي للتجربة هو وحده المستوى الذي يفيد العلم؟ ورأي كانط عن الشيء في ذاته، والشيء في ظاهره، قد عيَّن إلى حد كبير طبيعة سؤاله الخاص بإمكان العلم بما وراء الطبيعة.

هذه كانط مناقشة **إقبال** مع كانت، ومع أنه أظهر موقفاً نقدياً تجاه فلسفته وأفكاره، إلا أنه كان أقرب إليه في المقارنات التي أجراها بينه وبين ديكارت، وتَجلَّى هذا القرب في موردين تحدَّث عنهما **إقبال**، وهما:

المورد الأول: حين تحدث **إقبال** عن البرهان الفلسفيّ على ظهور التجربة الدينيّة، وأشار إلى أدلة ثلاثة على وجود الله، عرفها بالدليل الكوني، ودليل العلة الغائيّة، والدليل الوجودي، وعند الحديث عن الدليل الوجودي الذي أورده ديكارت استعان **إقبال** بكانط في نقده.

المورد الثاني: حين أراد **إقبال** أن يختم الحديث في آخر محاضرة له، حيث قدم قول كانط على قول ديكارت، وذلك حين اعتبر أن الجهد الذي تبذله الذات لكي تكون شيئاً هو الذي يكشف لها فرصتها الأخيرة لشحذ موضوعيتها، وتحصيل ذاتيّة أكثر عمقاً، وترى الدليل على حقيقتها في قول كانط (أنا أقدر) لا في قول ديكارت (أنا أفكر).

ـ 4 ـ

ألبرت أينشتاين (1879 ـ 1955م)

أينشتاين ليس بحاجة إلى تعريف، فهو من أكثر علماء القرن العشرين شهرة في العالم، فقد أحدثت نظرياته في الفيزياء فتحاً عظيماً في حركة تطور العلم؛ حيث غيرت مفاهيم المكان والزمان والحركة، وما بين هذه المفاهيم من علاقات، وبالتالي في طبيعة النظرة إلى الكون والعالم.

والعلم الحديث إلى اليوم مدين لنظريات أينشتاين، ومازال ينتمي إلى عصرها، وهي النظريات التي تحددت في ما عُرِف بنظريّة النسبيّة بقسميها الخاصة والعامة، فالنسبيّة الخاصة يرجع تاريخها إلى عام 1905م، والنسبيّة العامة يرجع تاريخها إلى عام 1915م، وبهذا الإنجاز مُنِحَ أينشتاين جائزة نوبل في الفيزياء عام 1921م.

ومن أبرز مؤلفات أينشتاين التي شرح فيها نظرياته، كتابان هما «معنى النسبيّة» الصادر عام 1923م، و«بناة الكون» الصادر عام 1932م.

وفي كتاب **إقبال** تكرر اسم أينشتاين اثنتي عشرة مرة، في خمسة فصول، وتحدد محور النقاش معه حول نظريته لمفهوم الزمن، وأشاد به **إقبال** في مكانين من كتابه ومع أول ذكر له. المكان الأول جاء في الفصل

الأول؛ حيث اعتبر **إقبال** أن نظريّة أينشتاين جاءتنا بنظرة جديدة إلى الكون، وفتحت آفاقاً جديدة من النظر إلى المشكلات المشتركة بين الدين والفلسفة. وفي المكان الثاني من الفصل الثاني اعتبر **إقبال** أن أينشتاين عالم طبيعي ضليع أدت استكشافاته إلى وضع الأساس لانقلاب بعيد المدى في ميدان الفكر الإنساني كله.

وتركز النقاش مع أينشتاين في الفصل الثاني، وجاء في سياق الحديث عن نظريات العصر الحديث لمفهوم الزمن وعلاقته بالحركة والمكان، وبعد أن أشار **إقبال** لنظريتي برجسون وراسل، تطرق لنظريّة أينشتاين، وحاول تحديد هذه النظريّة قبل مناقشتها ونقدها، وعن هذا التحديد يقول **إقبال**: إن المكان عند أينشتاين يُعَدُّ حقيقة، ولكنه في رأيه نسبيٌّ باعتبار الشخص الملاحظ، وهو ينكر رأي نيوتن حول المكان المطلق، ويرى أن الشيء المشاهد قابل للتغيير، ونسبيٌّ باعتبار الملاحظ، وتتغير كتلته وشكله وحجمه بتغير وضع الملاحظ وسرعته، والحركة والسكون نسبيان أيضاً، باعتبار الملاحظ، وعلى هذا فليس ثمة شيء اسمه مادة لها وجود في ذاتها كما كان الرأي في علم الطبيعيات القديم.

هذه النظريّة من الناحيّة الفلسفيّة في نظر **إقبال** لها قيمة مزدوجة، هي:

أولاً: إنَّ هذه النظريّة لا تهدم حقيقة الوجود الخارجي، وإنما تهدم النظر إلى الجوهر باعتباره مجرد شيء قائم في مكان، وهو رأي انتهى إلى الماديّة في علم الطبيعيات القديم، فالجوهر في نظر الطبيعيات النسبيّة ليس شيئاً قائماً بذاته له أحوال متغايرة، ولكنه مجموعة من حوادث يتعلق بعضها ببعض.

ثانياً: إنَّ هذه النظريّة تجعل المكان متوقفاً على المادة، فالكون في

رأي أينشتاين ليس كجزيرة قائمة في فراغ لا نهائي، بل هو متناه لكن من غير حدود، ولا يوجد بعده خلاء، وإذا انعدمت المادة فإن الكون ينكمش إلى نقطة.

وبعد هذا التحديد للنظريّة، والكشف عن قيمتها الفلسفيّة، وَجَّه إقبال إليها نقداً يمكن إجماله في النقاط التالية:

أولاً: يرى إقبال أن ماهيّة الحقيقة ماهيّة روحيّة؛ ولكي نتجنب خطأ شائعاً حسب قوله، ينبغي تبيان أن نظريّة أينشتاين بوصفها نظريّة علميّة تتناول بناء الأشياء فقط، ولا تلقي شيئاً من الضوء على ماهيّة الأشياء التي يتألف منها هذا البناء.

ثانياً: في نظر إقبال إن نظريّة أينشتاين تثير مشكلة كبرى هي بطلان حقيقة الزمان؛ لأنها تَعُدُّ الزمان نوعاً من بعد رابع في المكان، الأمر الذي يترتب عليه اعتبار المستقبل شيئاً معلوماً بالفعل، وقد استقر استقرار الماضي الذي لا شبهة فيه.

ثالثاً: إنَّ الزمان بوصفه حركة مبدعة حرة ليس له معنى في نظريّة أينشتاين، فهو لا يتقضى، والحوادث لا تقع، بل نلتقي بها التقاء.

رابعاً: إن هذه النظريّة تغفل بعض خصائص الزمان التي نعرفها بالتجربة، ولا يمكن القول إن طبيعة الزمان قد استوعبتها الخصائص التي تعترف بها نظريّة أينشتاين لاستكمال وصف مرتب لمظاهر الطبيعة التي يمكن البحث فيها من الناحية الرياضيّة.

خامساً: يعتقد إقبال أن رأي وايتهد في النسبيّة أكثر اتفاقاً مع ميول الباحثين المسلمين من رأي أينشتاين الذي يتجرد فيه الزمان من صفة المضي والمرور، ويترجم نفسه بطريقة خفيّة إلى فراغ بحت.

ـ 5 ـ

وليم جيمس (1842 ـ 1910م)

ينتمي وليم جيمس إلى المجال الفلسفيّ الأمريكي، واكتسب شهرة واسعة مطلع القرن العشرين، وكان قد تدرج في اهتماماته من علم النفس الفسيولوجي إلى علم النفس العام، وانتهى به المطاف نحو الفلسفة. وَيُذكَر في سيرته أنه أمضى وقتاً طويلاً في مجال التدريس بجامعة هارفارد التي نال منها إجازة الدكتوراه عام 1870م، وبقي مشتغلاً بالتدريس فيها إلى وفاته عام 1910م.

عُرِف وليم جيمس بأوَّل مؤلفاته صدوراً، وهو كتاب «أصول علم النفس» المنشور عام 1890م؛ حيث بذل في هذا الكتاب جهداً كبيراً، استغرق منه تسع سنوات، وقيل: إنه أعاد كتابة كل صفحة منه ما بين أربع إلى خمس مرات حرصاً منه على دقة الضبط والإتقان.

والمؤلفات الأخرى التي جاءت بعد هذا الكتاب، اتصلت بمجال الفلسفة، كاشفاً عن التحول في الاهتمام من علم النفس إلى الفلسفة، وشارحاً فيها أفكاره ونظرياته الفلسفيّة أو الممتزجة بين علم النفس والفلسفة. وفي طليعة هذه المؤلفات كتاب «إرادة الإيمان» الصادر عام 1897م، ثم كتاب «أنواع التجارب الدينيّة» الصادر عام 1902م، وصولاً

إلى كتابه المعروف «البراغماتية» الصادر عام 1907م، وكتابه «الكون المتعدد» الصادر عام 1909م، إلى كتاب «معنى الحقيقة» الصادر عام 1909م أيضاً.

ونشر له بعد وفاته كتابان هما، كتاب «بعض مسائل الفلسفة» صدر عام 1911م، وكتاب «مقالات في المذهب التجريبي المتطرف» صدر عام 1912م.

وفي مجال الفلسفة عُرِف وليم جيمس بالفلسفة البراجماتيّة التي أراد منها تحويل وجهة المعرفة نحو العمل، وربط المعرفة بالعمل، وتحديد قيمة المعرفة بالنتائج والثمرات، بدل تركيز الاهتمام وصرف الجهد نحو البحث عن مصدر المعرفة ومن أين جاءت، وما هي مقدماتها.

وقد تكرر ذكر وليم جيمس في كتاب **إقبال** تسع مرات، في فصلين فقط، واصفاً له بالعالم النفساني الكبير. وفي هذه المرات تنوَّعت طبيعة الإشارات إليه ما بين المقاربة والاستشهاد برأيه، وما بين الحديث عن نظريته ونقدها.

وفي نطاق المقاربة أشار **إقبال** إلى مقاربتين، الأولى نقلها عن المستشرق الاسكتلندي الأصل دانكان بلاك ماكدونالد واتصلت بابن خلدون الذي يرى ماكدونالد أنَّ عنده له بعض النظرات السيكولوجيّة القيِّمة التي يُرجِّح أنها تتفق مع آراء وليم جيمس الواردة في كتابه «أنواع التجارب الدينيّة».

والمقاربة الثانية، أشار إليها **إقبال** نفسه واتصلت بابن رشد، وذلك في سياق حديثه عن موضوع الخلود الشخصي؛ إذ اعتبر **إقبال** أن رأي ابن رشد يشبه رأي وليم جيمس القائل بوجود آليّة صوريّة في الوعي تؤثر في وسيط من الجسم وقتاً ما ثم تتخلى عنه لمجرد التسلية.

وأما بشأن النظريّة ونقدها، فقد تحدث **إقبال** عن نظريّة وليم جيمس

في سياق حديثه عن طبيعة النفس، وذلك حين ولّى وجهه شطر علم النفس الحديث؛ ليرى أي ضوء يلقى على طبيعة النفس متحدثاً تحديداً عن نظريّة وليم جيمس، التي شرحها بقوله: لقد تَصوَّر وليم جيمس الشعور تياراً من الفكر متدفِّقاً واعياً من التغيرات مع اتصال ملحوظ، وهو يجد نوعاً من القوة الاجتماعيّة تؤثِّر في تجاربنا التي لها ما يشبه الخطاطيف، وبهذه الخطاطيف تقتنص كل واحدة منها الأخرى في أثناء تدفق الحياة العقليّة. وتتألف النفس من الإحساسات بالحياة الشخصيّة، وهي بوصفها هذا جزءٌ من نظام التفكير، وكلُّ نبضةِ فكر، حاضرةً كانت أو متلاشيةً، هي وحدةٌ غيرُ قابلةٍ للتجزئة تُعرَف وَتُتَذكَّر. واستيلاء نبضة الفكر الحاضرة على النبضة الماضية، وعلى النبضة الحاضرة بما يتلوها هو النفس أو الذات.

وعند مناقشة **إقبال** لهذه النظريّة، يمكن تحديد ملاحظاته عليها في النقاط الاتية: .

أولاً: يرى **إقبال** أنَّ وصف وليم جيمس لحياتنا العقليّة هو وصف بارع للغاية، ولكنه ليس وصفاً صادقاً للشعور كما نجده في أنفسنا. فالشعور أمر مفرد مسلم به في كل حياة عقليّة، وليس أجزاء من شعور يتبادل كل منها الاتصال بالآخر. وهذا الشعور فضلاً عن عجزه عن تزويدنا بأي مفتاح إلى النفس، فإنه يتجاهل تجاهلاً تاماً العنصر الدائم دواماً نسبياً في التجربة، فليس هناك اتصال في الوجود بين الأفكار الماضيّة، فعندما تحضر فكرة، تكون الأخرى قد تلاشت تماماً، وكيف يتسنّى أن الفكرة الماضية التي تكون قد ضاعت حتماً تعرفها وتستولي عليها الفكرة الحاضرة؟ ولست أريد أن أقول إنَّ النفس شيء آخر بالإضافة إلى تلك الكثرة المتداخلة تداخلاً متبادلاً، التي نسميها التجربة.

ثانياً: إن التجربة الباطنة هي النفس في حالة نشاطها، ونحن نقدر النفس ذاتها في مزاولتها لأعمال الإدراك والحكم والإرادة، ووجود

النفس نوعٌ من التوتر ناشئٌ عن غزو النفس لبيئتها وغزو بيئتها لها. والنفس لا تقف خارج هذا الميدان الذي تتناوب فيه الغزوات، بل هي حاضرة فيه بوصفها قوة مدبرة، وهي تتكون وتتكيف بتجاربها الخاصة.

إلى جانب هاتين الملاحظتين حول نظريّة جيمس، كانت لإقبال ملاحظتان أخريان أشار إليهما في سياقين مختلفين، وهما:

الملاحظة الأولى: وردت في الفصل الأول وجاءت في سياق حديث **إقبال** عن الخصائص الجوهريّة للرياضة الصوفيّة؛ حيث خطَّأ موقف جيمس في تحليل حال الصوفيِّ وعلاقته بالوعي الطبيعي، وحين يشرح **إقبال** ملاحظته في هذا الشأن يقول: إنَّ حال المتصوف مهما ظهرت بوضوح. ومهما بلغت من غنى، فإن التفكير فيها يصل إلى الحد الأدنى من درجاته، ويستحيل تحليل مدركات هذه الحال كما نحلل الإدراك الحسي، على أنَّ اختلاف حال الصوفي عن الوعي العقلي العادي على هذا الوجه، ليس يعني انقطاعها عن الوعي الطبيعي كما فهم خطأً الأستاذ وليم جيمس، ففي كلٍّ من الحالين هناك نفس الحقيقة التي نتأثر بها، فالوعي العقلي العادي، تبعاً لحاجتنا العمليّة إلى التكيف مع البيئة التي نعيش فيها، يتناول تلك الحقيقة بالتجزئة والتقسيم متخيراً على التوالي، مجموعات متمايزة من بواعث الاستجابة. أما الحالة الصوفيّة فإنها تصلنا بالحقيقة وصلاً يَعْبُر بنا طريق الوصول إليها جميعه، فإذا الحقيقة قد تداخلت فيها جميع البواعث المختلفة، وتألفت منها جميعاً وحدة واحدة غير قابلة للتحليل، ولا أثر فيها للتمييز المعهود بين الذات والموضوع.

الملاحظة الثانية: وردت في الفصل الرابع، وجاءت في سياق حديث **إقبال** عن فكرة الخلود الشخصي، مستعرضاً رأياً لجيمس يرى فيه: أن الاعتراض على الخلود يكون صحيحاً، فقط إذا اعتبرنا وظيفة المخ منتجة للحالات العقليّة، ولكن مجرد كون تغيرات عقليّة معينة

تكون مقترنة بتغيرات جسميّة معينة لا يثبت أن التغيرات العقليّة العليّة تنشأ عن التغيرات الجسميّة، فليس المخ منتجاً لها بالضرورة، بل قد يكون مجيزاً لها، وقد يكون موصلاً إليها كالشأن في وظيفة الزناد في القوس، أو وظيفة العدسة في انعكاس الصور.

وهذا الرأي، في نظر إقبال، يفترض أن حياتنا الباطنة نتيجة لعمليّة نوع من آليّة مسلم بوجودها في الشعور تختار لتأثيرها بطريقة ما وسيطاً مادياً لفترة وجيزة من التسلية، لا يعطينا أي ضمان لاستمرار محتويات تجربتنا الحقيقيّة.

ـ 6 ـ

رينيه ديكارت (1596 ـ 1650م)

يُنْظَر إلى ديكارت على أنه الفيلسوف الذي وضع حداً لنهاية عصر الفلسفة اليونانيّة القديمة الذي بقي ممتداً لزمن طويل، ومعه دخلت الفلسفة في أوروبا عصراً جديداً، واعتبره الأوروبيون أبا الفلسفة الحديثة، أو الأب الحقيقي للفلسفة الحديثة في أوروبا.

بدأ ديكارت حياته رياضياً، وانتهى مفكراً وفيلسوفاً، ومن اكتشاف الهندسة التحليليّة تحوَّل نحو اكتشاف منهج للفلسفة.

وَيُعَدُّ ديكارت من أكثر الفلاسفة الذين تفخر بهم فرنسا، فهو أول من كتب الفلسفة باللغة الفرنسيّة، بعد أن كانت الفلسفة ولزمن طويل تكتب باللاتينيّة. كما أن ديكارت من أكثر الفلاسفة حضوراً وتأثيراً على الذين جاؤوا من بعده في فرنسا وأوروبا، وامتد تأثيره إلى المجال الفكريّ العربي؛ حيث كانت له تموجات وتأثيرات واضحة وبارزة في الحياة الفكريّة والفلسفيّة المصريّة، فقد تبنى منهجه الدكتور طه حسين، والتصق بفلسفته الدكتور عثمان أمين، وهناك العديد من الكتابات والدراسات العربيّة والمصريّة منها بالذات، التي شرحت حضور فلسفة ديكارت ومنهجه في الثقافة العربيّة.

وفي مجال الفلسفة عُرِفت فلسفة ديكارت بالفلسفة العقليّة، واتخذت من الشك منهجاً لها، وقد شرح هذه الفلسفة في مؤلفاته التي يأتي في طليعتها كتابه الشهير «مقال في المنهج» الصادر عام 1637م، وفي كتابه «التأملات في الفلسفة الأولى» الصادر عام 1641م، وكتاب «مبادئ الفلسفة» الصادر عام 1644م، إلى جانب كتابات ومؤلفات أخرى.

وقد ورد ذكر ديكارت في كتاب **إقبال** ست مرات فقط، في أربعة فصول، وتحدد النقاش معه حول مسألتين، واحدة لها طبيعة ميتافيزيقيّة ناقشها في الفصل الثاني، والثانية لها طبيعة سيكولوجيّة ناقشها في الفصل الثالث، وهاتان المسألتان هما:

المسألة الأولى: وتتصل بالدليل الثالث على وجود الله الذي يعرف بالدليل الوجودي، ويقصد به الدليل الذي يستنبط وجود الموجود الضروري بمجرد تحليل معناه. ويرى **إقبال** أن هذا الدليل بسطه كثير من المفكرين بصُوَرٍ مختلفة، وكان دائماً أحبَّ الأدلة إلى أصحاب العقول النظريّة، ومن بين هؤلاء المفكرين أشار **إقبال** إلى ديكارت، وأورد تصوُّره لهذا الدليل، وتحدَّث عن برهانين له في إثباته، وهما:

البرهان الأول: إنَّ القول بأنَّ صفة ما تدخل في طبيعة شيَء، أو في مفهومه، يساوي القول بأنَّ هذه الصفة تصدق على هذا الشيء، وأنه يمكن أن نؤكد وجودها فيه، ووجوب الوجود داخل في ماهيّة الله أو في مفهومه، وعلى هذا يمكن بحق أن نؤكد صفة الوجود الواجب لله، أو أن الله موجود.

البرهان الثاني: إننا نخبر في عقولنا فِكرة الكائن الكامل، فما مصدرها؟ ولا يمكن أن تكون قد أتت من الطبيعة؛ لأن الطبيعة لا ترينا

شيئاً سوى التغير، فهي لا تستطيع أن تخلق فينا فكرة الكائن الكامل. فلا بد إذاً من وجود شيء خارجي مقابلٍ للفكرة الموجودة في عقولنا، يكون هو السبب في وجود فكرة الكائن الكامل في عقولنا.

وهذا الدليل في نظر إقبال يشبه بعض الشيء الدليل الكوني الذي نقده أيضاً، وملاحظاته عليه تتحدد في النقاط التالية:

أولاً: إنَّ الوجود المتصوَّر في العقل ليس دليلاً على الوجود المتحقِّق في الخارج، وكما يقول كانط في نقد هذا الدليل، إن المعنى الموجود في عقلي عن ثلاثمائة دولار لا يمكن أن يدلَّ على أنها موجودة في جيبي.

ثانياً: إنَّ ما يدلُّ عليه هذا الدليل، هو أنَّ فكرة الكائن الكامل تتضمن فكرة وجوده، وبين فكرة الكائن الكامل الموجودة في عقلي والوجود المتحقق في الخارج لهذا الكائن، هاوية لا يمكن عبورها بمجرد تفكير نظري بعيد عن الوجود الواقعي.

ثالثاً: إنَّ هذا الدليل على النحو الذي ساقه ديكارت، هو مصادرة على المطلوب؛ لأنه يسلم بالمطلوب نفسه، وذلك بالانتقال من الوجود المنطقي إلى الوجود الخارجي.

رابعاً: إنَّ هذا الدليل كما يُسَاقُ في العادة، لا يؤدِّي إلى شيء، وسبب هذا الإخفاق هو أنه يعتبر الفكر عاملاً مفارقاً يعمل في الأشياء من الخارج، وهذه النظرة إلى الفكر تعطي في إحدى الحالتين صانعاً لا غير، وفي الحالة الأخرى تخلق هُوَّة لا تعبر بين الموجود في الذهن والموجود في الخارج.

المسألة الثانية: وتتصل بالعلاقة بين النفس والبدن، وهل كل منهما مستقل عن الآخر، وإن كانا متّحدين بطريقة من الطرق الخفيّة؟ أم أن العلاقة بينهما هي غير ذلك؟.

في هذا الشأن يرى إقبال أنَّ ديكارت هو أوَّل من قَرَّرَ تمايز النفس عن البدن، وإن كانا متحدين على وجه يخفى علينا.

وفي حديثه عن ديكارت يرى الباحث الأمريكي وليم رايت أن العلاقة السيكولوجيّة بين النفس والجسم هي إحدى المشكلات الكبرى التي قدَّمها ديكارت إلى الفكر الحديث، والافتراض الذي طرحه بشأن مذهب التأثير المتبادل هو حلٌّ من الحلول الممكنة الذي لا يزال له أهميته.[1]

وكانت لإقبال ملاحظات على هذه المسألة، يمكن تحديدها في النقاط التالية:

أولاً: إن تقرير ديكارت ورأيه في هذه المسألة، قد تأثَّر إلى حد كبير بما ورثته المسيحيّة الأولى عن الديانة المانويّة.

ثانياً: إذا كان كلٌّ من النفس والجسد مستقلاً عن الآخر، ولا يؤثِّر أحدهما في الآخر، فإنَّ ما يطرأ عليهما، من تغيرات يجري على خطوط متوازية تماماً، وذلك لنوع من التناسق السابق بينهما كما قال ليبنتز، وهذا القول يقصر النفس على مجرد متفرج سلبي لما يقع للجسد.

ثالثاً: إذا فرضنا، أنَّ النفس والجسد يؤثِّر كلٌّ منهما في الآخر، فإنا لا نستطيع أن نحدَّ من الحقائق الظاهرة ما يبين كيف وأين على وجه الدقة يحدث هذا التأثير، ولا أيّهما يبدأ بهذا التأثير.

رابعاً: إن القول بأن النفس آلة للجسد يستخدمها في أغراض فسيولوجيّة، أو أن الجسد أداة للنفس قضيتان متساويتان في صدقهما على أساس نظريّة تفاعل النفس والجسد.

---

(1) وليم رايت، تاريخ الفلسفة الحديث، ترجمة: محمود سيد أحمد، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005م، ص106.

خامساً: إنَّ القول بالموازاة بين فعل الجسد وفعل النفس، أو بتبادل التأثير بينهما كلاهما قول غير صالح، ومع ذلك فالعقل والجسد يصبحان في الفعل أمراً واحداً. فعندما أتناول كتاباً من على مكتبي يكون فعلي هذا واحداً غير قابل للتجزئة، ويستحيل أن نُقيم حداً فاصلاً بين نصيب الجسد ونصيب العقل في هذا الفعل، بل ينبغي أن يُرَدَّ عملهما بوجه ما إلى نظام واحد بعينه.

سادساً: إنَّ التصوُّر الذي يراه إقبال لهذه العلاقة بين النفس والجسم، هو أنَّ الجسم في نظره ليس شيئاً قائماً في فراغ مطلق، بل هو نظام من حوادث أو أفعال، ونظام التجارب الذي نسمِّيه الروح أو النفس هو أيضاً نظام من أفعال.

وليس في هذا ما يطمس التمايز بين الروح والجسد، بل هو يقرِّب بينهما فقط، والنفس خاصيتها التلقائيّة. أما الأفعال المؤلفة للجسد فهي تكرر نفسها، والجسد هو الفعل المتجمع للروح أو هو عادة الروح، وهو بوصفه هذا لا يقبل الانفصال عنها، والجسد عنصر دائم من عناصر الوعي، وهو بسبب هذا العنصر الدائم يبدو من الخارج في صورة شيء ثابت.

ـ 7 ـ

أوزوالد اشبنجلر (1880م ـ 1936م)

اشبنجلر هو مفكر وفيلسوف ألماني درس العلوم الطبيعيّة والفلسفة في جامعتي هال وميونخ الألمانيتين، وأمضى الشطر الأخير من حياته في مدينة ميونخ متفرغاً للكتابة والتأمل، وعاش وحيداً معتزلاً الناس.

عُرِف اشبنجلر بكتابه «تدهور الغرب» أو «انحلال الغرب» الصادر في جزئه الأول عام 1918م، وفي جزئه الثاني عام 1922م، وهو الكتاب الذي اكتسب شهرة واسعة في أوروبا، وأثار جدلاً وسجالاً في الأوساط الفكريّة والأكاديميّة هناك، وذلك لطبيعته النقديّة، ونزعته التشاؤميّة. ولولا هذا الكتاب لما عُرِف اشبنجلر، ولما اكتسب الشهرة والمكانة التي وصل إليها.

وقد كشف اشبنجلر في هذا الكتاب عن فلسفة جديدة في تطور حركة التاريخ وسير الحضارات الإنسانيّة، فلسفة ترتكز على التطور العضوي، والتعاقب الدوري لحركة الحضارات، وهو يرى أن للحضارات أطواراً تشبه أطوار الكائن البشري، فهي تمرُّ بأطوار من الطفولة والنضج والشيخوخة.

وقبل أن يختم اشبنجلر مقدمة كتابه المذكور اعتبر أنه مدين عملياً

بكل شيء لاثنين هما غوتيه ونيتشه، فغوتيه أعطاه المنهاج، ومنحه نيتشه موهبة الاستنطاق.

وفي كتاب **إقبال** ورد ذكر اشبنجلر عشرين مرة، في الفصلين الثالث والرابع، وتحدد النقاش معه حول ثلاث مسائل، هي:

المسألة الأولى: حول العلاقة بين القول بالقدر وإنكار النفس، وجاءت في سياق حديث **إقبال** عن طبيعة وحقيقة النفس، وكيف أن القرآن الكريم يقرُّ حقيقة كبيرة الأهميّة من حقائق النفس الإنسانيّة، تلك هي الارتفاع والانخفاض في قدرة الإنسان على اختيار أفعاله.

ويرى **إقبال** أنَّ مسألة القدر المنبثة في ثنايا القرآن، هي مسألة جديرة بالاعتبار، وخاصة لأن اشبنجلر حسب قول **إقبال** يعتقد في كتابه «انحلال الغرب» أن الإسلام يذهب إلى حد إنكار النفس إنكاراً تاماً، بسبب الاعتقاد بالقدر.

وحين يناقش **إقبال** رأي اشبنجلر، فإنه يميِّز بين نوعين من القدر، بين القدر الذي يصفه القرآن بالإيمان، وبين القدر الذي شاع عند المسلمين.

وبشأن النوع الأول، يرى **إقبال** أن الإيمان ليس مجرد اعتقاد سلبي في حكم أو أحكام من نوع معين، وإنما هو طمأنينة حيّة متولدة عن تجربة نادرة لا يسمو إليها وإلى ما تتضمنه من القدر الأسمى إلا الشخصيات القويّة، والاعتقاد بالقدر الذي تنطوي عليه هذه النزعة ليس إنكاراً للنفس كما يبدو أنه رأي اشبنجلر، بل هو حياة وقوة لا حدَّ ولا عائق لها، تُقْدِر الإنسان على إقامة الصلاة آمناً مطمئناً، حتَّى لو كان الرصاص يتساقط من حوله.

وبشأن النوع الثاني، يرى **إقبال** أن نوعاً مخزياً، حسب وصفه، من القول بالقدر قد شاع في العالم الإسلاميّ خلال قرون، ويرجع بعض

أسبابه في نظره إلى التفكير الفلسفيّ، وبعضه إلى مقتضيات السياسة، وبعضه إلى ما لحق القوة الحيويّة التي بعثها الإسلام في أتباعه أول الأمر.

المسألة الثانية: وهي حول العلاقة بين الثقافة والرمز الدال عليها، وجاءت في سياق حديث **إقبال** عن روح الثقافة الإسلاميّة، وكيف أن لكل ثقافة مثلها الأعلى الذي تنفرد به عن غيرها، ويكون أقرب إلى روحها.

وفي هذا الشأن يرى **إقبال** أن المثل الأعلى عند اليونان كما أخبر اشبنجلر هو التناسب؛ حيث استغرق عقولهم وجود المتناهي في الخارج بحدوده الواضحة المعينة. أما في تاريخ الثقافة الإسلاميّة فإن المثل الأعلى عندها هو تحصيل اللانهائي وإسعاد النفس به، وهذا ما تشير إليه الآية الكريمة ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [1].

وهنا يقترب **إقبال** من رأي اشبنجلر الذي يرى أن نظريّة الدالة الرياضيّة هي رمز لثقافة الغرب، ولم تشر إليها في نظره أية ثقافة أخرى إشارة ما.

ويقصد بنظريّة الدالة في الرياضيات أن (أ دالة على ب) إذا كانت مشتقة منها أو متوقفة عليها، وفي حساب المثلثات إذا قيل: إن (أ = ب) فمعنى هذا أن (أ دالة على ب).

وحين توقف **إقبال** أمام رأي اشبنجلر قام بدحضه بالإشارة إلى الملاحظات التالية:

أولاً: ما أدخله البيروني على قانون نيوتن للاستكمال الخاص بالدوال المركبة على قواعد حساب المثلثات، فقد عمَّم البيروني هذا القانون فجعله يشمل كلَّ دالة أخرى.

---

(1) سورة النجم: الآية 42.

ثانياً: إنَّ التحول في نظريّة اليونان عن الأعداد من حيث قيمتها العدديّة البحتة إلى علاقتها بعضها ببعض بدأ حقيقة بالتطور الذي أحدثه الخوارزمي بالانتقال من الحساب إلى الجبر.

ثالثاً: لقد خطا البيروني خطوة إلى الأمام نحو ما يسمِّيه اشبنجلر الأعداد الزمنيّة وهي التي تدلُّ على انتقال العقل من الوجود إلى الصيرورة.

رابعاً: إن فكرة التطور تتكيف في التفكير الإسلاميّ جنباً إلى جنب مع تقدّم التفكير الرياضي، وكان الجاحظ أول من لاحظ التغيرات التي تحدثها الهجرات في حياة الطير، ثم جاء ابن مسكويه، وكان معاصراً للبيروني، فصاغ هذه الملاحظة في صورة نظريّة أكثر تحديداً.

المسألة الثالثة: حول نظريّة اشبنجلر للثقافة ورؤيته للإسلام، وفي هذه المسألة جاء النقاش الأهم بين **إقبال** واشبنجلر. فقبل أن يختم **إقبال** حديثه عن روح الثقافة الإسلاميّة التي أراد فيها البرهنة على أن الإسلام هو الذي قاد الثورة العقليّة ضد الفلسفة اليونانيّة، وبعد مزيد من البرهنة على ذلك التفت **إقبال** إلى رأي اشبنجلر مناقشاً له، وليمحو خطراً حسب قوله نشأ عن كتابه الواسع الانتشار «انحلال الغرب»، ففي هذا الكتاب خصص اشبنجلر فصلين عقدهما عن الثقافة العربيّة، وعرض فيهما حسب قول **إقبال** معلومات هامة أضافت الشيء الكثير إلى تاريخ آسيا الثقافيّ، ولكنهما يقومان في نظر **إقبال** على فهم خاطئ لحقيقة الإسلام بوصفه حركة دينيّة، ولما نشأ عنها من نشاط ثقافي.

وفي هذا النطاق تحدد النقاش مع اشبنجلر حول أمرين أساسيين، وجد **إقبال** تلازماً بينهما، وهما:

الأمر الأول: ويدور حول نظريّة اشبنجلر في الثقافة، وأساس هذه النظريّة حسب شرح **إقبال** أن كل ثقافة في نظر اشبنجلر هي تركيب

عضوي من نوع خاص لا صلة له بالثقافات التي جاءت قبله، أو الثقافات التي تجيء بعده، وإن كل ثقافة تنظر إلى الأشياء بطريقة خاصة لا تتيسر أبداً لأصحاب الثقافات المباينة لها. ولتأكيد هذه النظريّة وإثباتها سرد اشبنجلر طائفة كبيرة من الحقائق والتأويلات التي أراد منها أيضاً، تبيين أن روح الثقافة الأوروبيّة معادية في صميمها لعلوم القدامى، وهذه الروح المعاديّة للقديم ترجع بتمامها إلى ما لأوروبا من عبقريّة اختصت بها.

وبشأن هذا الأمر أورد **إقبال** الملاحظتين التاليتين:

أولاً: إن خصومة العالم الحديث للآراء القديمة نشأت عن ثورة الإسلام على التفكير اليوناني، وهذا الرأي في نظر **إقبال** لا يمكن أن يرضى عنه اشبنجلر؛ لأنه إذا أمكن التدليل على أن ما في الثقافة الحديثة من روح معارضة للقديم إنما يرجع إلى ما استلهمته من الثقافة التي سبقتها مباشرة، تهافتت من أساسها نظرية اشبنجلر التي تقول؛ إن كل ثقافة تستقل في نموها وازدهارها عن غيرها من الثقافات استقلالاً كاملاً.

ثانياً: يخشى **إقبال** أن يكون ما طغى على اشبنجلر من تلهف على إثبات نظريته، قد أضله ضلالاً كبيراً عن فهم الإسلام بوصفه حركة ثقافيّة.

الأمر الثاني: ويدور حول اعتبار اشبنجلر أن ثقافة الإسلام لها روح مجوسيّة، ويقصد بذلك أنها تتضمن فكرة الكفاح التاريخي في الكون بين الخير والشر، حيث يسود الشر في منتصف الزمان، ثم ينتصر الخير في آخر الزمان.

وبشأن هذا الأمر أورد **إقبال** الملاحظات التالية:

أولاً: يعتبر **إقبال** أن غرضه الأساسي من هذه المحاضرات هو تبيان أن روح الإسلام محررة من غشاوة المجوسيّة، تلك الغشاوة التي ضللت اشبنجلر فهو يجهل جهلاً فاضحاً تفكير المسلمين في معضلة الزمان،

والأسلوب الذي أفصحت به الرياضة الدينيّة في الإسلام عن أن الذات أو الأنا محل للتجربة طليق من كل قيد. وبدلاً من أن يتلمس الهدى من تاريخ التفكير والتجربة في الإسلام، آثر أن يقيم حكمه على أساس المعتقدات العامة في بداية الزمان ومنتهاه.

ثانياً: إن تطبيق فكرة المجوسيّة على الإسلام هو تصوير خاطئ، فيجب ملاحظة أن المجوسي قد سلم بوجود آلهة باطلة، وإن كان لم يتجه إلى عبادتها، أما الإسلام فينكر مجرد وجود هذه الآلهة.

ثالثاً: لقد أخفق اشبنجلر في تقدير ما لفكرة ختم النبوة في الإسلام من قيمة ثقافيّة حين المقارنة بين هذه الفكرة، وبين أهم خصائص الثقافة المجوسيّة في نزعة الترقب الدائم، والتطلع الدائب لظهور أبناء زرادشت الذين لم يولدوا بعد.

ـ 8 ـ

فريدريك نيتشه (1844 ـ 1900م)

نيتشه هو الشاعر واللغوي والفيلسوف الألماني الموهوب، الذي عُرِف بمزاجه الفلسفيّ المتقلب، وببيانه البديع الذي أدهش به الكثيرين، وظل مثيراً للجدل بين الكتاب والفلاسفة الذين اختلفوا حول مكانته الفلسفيّة، لكنه أثار إعجاب قطاع واسع من الفلاسفة الفرنسيين الذين اعتنوا به وبفلسفته، حتَّى قيل: إن نيتشه في فرنسا هو غير نيتشه في ألمانيا.

أصدر نيتشه العديد من المؤلفات، وفي مختلف أطوار حياته، بدأها بكتابه «مولد المأساة» الصادر عام 1872م، لكنه اشتهر كثيراً بكتابه «هكذا تكلم زرادشت» الصادر عام 1883م، وهو الكتاب الذي أفرط نيتشه في مدحه بطريقة غير مألوفة، قائلاً عنه إن هذا الكتاب درة وحيدة يعجز عن الإتيان بمثله الشعراء، ولا شيء يساويه في سحر ألفاظه، وعمق أفكاره، ولو جمعنا كل ما شاهده العالم من خير وروح في أعاظم الرجال، لما استطاعوا جميعهم أن يأتوا بحديث واحد من أحاديث زرادشت.

ومع هذه المبالغة غير المستحسنة، إلا أنَّ هذا الكتاب أثار إعجاب الآخرين حقاً، فقد اعتبر ول ديورانت أنه آية في الإبداع، ومن أعظم

الكتب التي أنتجها القرن التاسع عشر، واتخذ منه نيتشه إنجيلاً في حياته، ولم تكن كتبه التالية إلا تعليقاً عليه.[1]

وفي مجال الفلسفة تمحورت فلسفة نيتشه حول مفهوم الإنسان الأعلى، واقترنت بالقوّة وتمجيدها.

وعندما أصدر **إقبال** ديوانه «جناح جبريل» باللغة الأرديّة سنة 1935م، قال له رجل: إنني قرأت مؤلفات نيتشه للمرة الثالثة، وأظن أنني أقرأه من جديد، وهو عميق الفكرة، وقريب من الإسلام في بعض أصول تفكيره، ولعلَّه لم يفهم الإسلامَ بشكل سليم ولذلك أعرض عنه، ولعله نفر من المسيحيّة لإيمانها بأبوَّة الله وتمجيدها الضعف. فرد عليه **إقبال**: لقد أصبت اللباب، وأدركت الصواب؛ ولهذا السبب قلت عنه: إن قلبه مؤمن وعقله كافر.[2]

والمقارنة بين **إقبال** ونيتشه، هي من المقارنات الفكريّة والفلسفيّة الهامة، وبحاجة إلى مناقشة معمقة لأهميتها وجديتها، لكنها جرت على غير هذا الحال عند الذين أشاروا إليها، وتحدثوا عنها، من عرب ومسلمين وأوروبيين؛ حيث جرت عند هؤلاء بصورة عابرة وسطحيّة وسجاليّة، لا تكشف عن قيمتها ومنزلتها الفكريّة والفلسفيّة.

وفي نطاق هذه المقارنات، يمكن الإشارة إلى ثلاث وجهات نظر مختلفة، تنتمي إلى ثلاث بيئات فكريّة هنديّة وعربيّة وغربيّة، وهي:

أولاً: في نطاق وجهة النظر الهنديّة، هناك من يرى أن **إقبالاً** قد تأثر بنيتشه وأخذ من أفكاره، لكنه لم يأخذ منه شيئاً إلا بعد أن صبغه بصبغته، وتجلَّى ذلك في ديوان «أسرار الذات». وأشار إلى وجهة النظر

---

(1) ول ديورانت، **قصة الفلسفة**، مصدر سابق، ص519.

(2) علي حسون، **فلسفة إقبال**، دمشق: دار السؤال، 1986م، ص71.

هذه السيد عبد الماجد الغوري في كتابه «محمد **إقبال** الشاعر والمفكر والفيلسوفّ»، ورأى أن كثيراً من الناس أخطؤوا في فهم فكرة الإنسان الكامل عند **إقبال**، حين شبهوا هذه الفكرة، فكرة الرجل الخارق عند نيتشه.[1]

ثانياً: في نطاق وجهة النظر العربيّة، هناك من يرى أن **إقبالاً** أخذ من نيتشه بعضاً من المبادئ التي تحضُّ على القوة والإنسان القوي، بوصف أن هذه المبادئ هي من صلب القرآن الكريم وتعاليم الإسلام، وبدلاً عن الإنسان الأعلى عند نيتشه تكلَّم **إقبال** على الإنسان الكامل. وأشار إلى وجهة النظر هذه الدكتور علي حسون في كتابه «**فلسفة إقبال**»، ورأى أن لا مجال للمقارنة مع نيتشه، بعد ما شرح **إقبال** المرحلة الأخيرة من أطوار تربية الذات في ديوانه «أسرار خودي»، وهي مرحلة النيابة الإلهيّة، التي من خلالها يستطيع الإنسان السيطرة على العالم، وتسخير قوى الكون، ويضيف الدكتور حسون ردّاً على مصطلح الإنسان الأعلى عند نيتشه، استند **إقبال** في استعماله مصطلح الإنسان الكامل إلى النصوص القرآنيّة وأقول المتصوفة المسلمين.[2]

ثالثاً: في نطاق وجهة النظر الغربيّة، هناك من يرى تشابهاً وتأثُّراً بين نظريتي **إقبال** ونيتشه، وأنهما تلتقيان في تعظيم القوة والدعوة إليها، وأشار إلى وجهة النظر هذه البريطاني دكسن.

وعند التأمل في وجهات النظر هذه، يمكن القول: إنها بهذا القدر كانت صائبة، **فإقبال** أخذ من نيتشه ولكنه صبغ ما أخذه بصبغته الخاصة، ولم يأخذ منه عن اتباع وتقليد، وأنه أراد بالفعل تقديم مفهوم الإنسان

---

(1) عبد الماجد الغوري، **محمد إقبال الشاعر المفكر الفيلسوف**، دمشق، دار ابن كثير، 2000م، ص131.

(2) علي حسون، **فلسفة إقبال**، مصدر سابق، ص70.

الكامل حسب التصور الإسلاميّ، مقابل مفهوم الإنسان الأعلى عند نيتشه، وكان من السهولة على الغربيين الحديث عن تشابه بين نظريتي **إقبال** ونيتشه.

أما وجهة نظر **إقبال** نفسه، فقد نفى بشدة أن يكون قد أخذ أو تأثر بنيتشه، واتهم من يقول بهذا الرأي بعدم معرفة الحقيقة، ونص كلامه «كل من حاول إثبات إفادتي من نيتشه فهو لا يعرف الحقيقة، إن نظريتي في الإنسان الكامل قد أبديتها وكتبت فيها قبل أن أعرف نيتشه بسنين طويلة، وقد سبق أن نشرت مقالاً في هذا الصدد منذ فترة طويلة، ثم ألحقته في رسالتي للدكتوراه عن تطور ما وراء الطبيعة في إيران عام 1908م». [1]

وحين طالعت كتاب «ما وراء الطبيعة في إيران» وجدت أن **إقبالاً** لم يأت فيه على ذكر نيتشه قط، مع كثرة الأسماء التي جاء على ذكرها وقاربت ستين اسماً من أعلام الفلسفة الأوروبيّة الحديثة، وأكثرهم من الألمان.

أما في كتاب التجديد، فقد ورد ذكر نيتشه ست عشرة مرة، في فصلين فقط هما: الثالث والسابع. وتحدد النقاش معه حول نظريته التي عُرِفت بالعود الأبدي، أو العود المتواصل، والتي جاءت في سياق حديث **إقبال** عن فكرة الخلود وعلاقتها بمفهوم الزمن، فبعد أن ولى **إقبال**، كعادته، شطر الفكر الحديث، وجد أنه يشتمل على رأي إيجابي في الخلود، وذلك في المذهب الذي دعا إليه نيتشه وهو في نظره مذهب خليق بشيء من الدرس؛ ليس فقط لأن صاحبه قد تشبّعث به في حماسة النبي الملهم، على حد وصف **إقبال**، ولكن لأنه يكشف عن اتجاه

---

(1) عبد الماجد الغوري، **محمد إقبال الشاعر المفكر الفيلسوف**، مصدر سابق، ص129، نقلاً عن كتاب: **مضامين إقبال**، كراتشي، 1957م، ص63.

حقيقي في العقل الحديث. وفكرة العود الأبدي ـ كما يضيف **إقبال** ـ طرأت على أذهان كثيرين حوالي الزمن الذي طرأت فيه على نيتشه كأنها وحي شاعر، وجرثومتها موجودة أيضاً في فلسفة هربرت سبنسر، والحق أن الذي حبَّب الفكرة إلى هذا النبي العصري ويقصد به نيتشه، هو قوتها أكثر مما حبَّبها إليه وضوحها المنطقي. وهذا في نفسه شاهد على أن الآراء الإيجابيّة في الأمور النهائيّة تصدر عن الإلهام أكثر مما تصدر عن التفكير الفلسفيّ. على أن نيتشه أخرج مذهبه في صورة نظريّة عقليّة وأظن أنَّ لنا أن ندرسها في هذه الصورة.

وقبل مناقشته لهذه النظريّة حاول **إقبال** شرحها، وبتفصيل قائلاً: إن نظريّة نيتشه تصدر عن افتراض أن كميّة النشاط في الكون ثابتة ومحددة، وأنها نتيجة لذلك متناهية، والمكان ليس إلا صورة ذاتيّة، ولا معنى للقول بأن العالم في مكان بمعنى أنه قائم في فراغ شاغر مطلق. على أن نيتشه يخالف كانط وشوبنهاور في نظرته إلى الزمان، فالزمان ليس صورة ذاتيّة، هو حركة حقيقيّة لا نهائيّة لا يمكن تصورها إلا في شكل دورات. فمن الواضح إذن أن النشاط لا يمكن أن يتبدَّد في مكان خالٍ لا نهائي، ومراكز هذا النشاط محدودة العدد، كما أن حساب تركيبها وتأليفها معاً تمكن معرفته بدقة، وهذا النشاط الدائم الحركة ليس له بدء ولا نهاية، وليس فيه توازن ولا تغيير أول ولا تغيير أخير. ولما كان الزمان لا نهائياً فإن جميع التركيبات الممكنة بين مراكز النشاط قد استنفِدَت بالعقل ولا جديد بين أحداث الكون، بل كل ما يحدث الآن قد حدث من قبل مرات لا نهاية لعددها، وسيحدث في المستقبل مرات لا نهاية لعددها. وبناء على رأى نيتشه ـ حسب ما يضيف **إقبال** ـ يجب أن يكون نظام الحوادث في الكون ثابتاً غير قابل للتغير؛ لأنه لما كان قد انقضى زمان غير متناهٍ فإن مراكز النشاط لا بد من أن تكون قد كُوِّنت خلاله أحوالاً خاصة معينة من السلوك، ولفظ العود نفسه يتضمن معنى هذا التحديد الثابت. وفضلاً

عن هذا لا بد من أن نستنتج أن ما حدث مرة من تركيب بين مراكز النشاط يجب أن يعود دائماً، وإلا فلا ضمان حتَّى لعودة الإنسان الأعلى (السوبرمان).

أمام هذه النظريّة كانت **لإقبال** بعض الملاحظات يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

أولاً: إنَّ هذه النظريّة ما هي إلا نوع من الآليّة أكثر جموداً، لا تقوم على حقيقة قام الدليل عليها، وإنما تقوم على فرض صالح من فروض العلم لا غير.

ثانياً: إنَّ نيتشه لم يبحث في الزمان بحثاً جدياً، فهو ينظر إليه نظرة موضوعيّة، ويَعدُّه مجرد سلسلة غير متناهية من أحداث تعود مرة بعد أخرى.

ثالثاً: إنَّ اعتبار الزمان حركة دائرة مستمرة يجعل الخلود أمراً لا يحتمل مطلقاً، ولقد أحس نيتشه نفسه بهذا فوصف مذهبه لا على أنه رأي في الخلود، ولكن على أنه نظرٌ إلى الحياة يجعل الخلود محتملاً.

رابعاً: ما الذي يجعل الخلود محتملاً في رأي نيتشه إنَّه توقُّعُنا أن عود تركيب مراكز النشاط، ذلك العود الذي يكون عاملاً ضرورياً لميلاد ذلك التركيب المثالي الذي يسميه الإنسان الأعلى، ولكن الإنسان الأعلى وجد من قبل مرات لا عداد لها، وميلاده أمر لا بد منه.

خامساً: إننا لا نستطيع أن نتطلع إلا إلى ما هو جديد تماماً، ولكن الجديد تماماً لا وجود له في رأي نيتشه، مما لا يعدو أن يكون نوعاً من الجبر أسوأ من الجبر الذي تنطوي عليه كلمة قِسْمَة، ونظريّة كهذه فضلاً عن عجزها عن إعداد التركيب الإنساني لكفاح الحياة، فإنها تتجه إلى القضاء على ميله إلى العمل، وتؤدِّي إلى تراخي ما في الروح من تَحَفُّز.

سادساً: إن حماسة نيتشه لمستقبل الإنسان تنتهي عند نظريته في العود الأبدي، وربما كانت هذه النظريّة أسوأ رأي في موضوع الخلود؛ إذ العود الأبدي ليس صيرورة أبديّة، وإنما هو نفس فكرة قدم الوجود مقنَّعة وراء حجاب الصيرورة.

هذه كانت ملاحظات **إقبال** على نظريّة نيتشه في العود الأبدي، أما تقييمه العام له، فهو يرى أنه باء بالفشل، ويرجع فشله في نظره إلى تأثره بآراء أسلافه من المفكرين أمثال شوبنهاور وداروين ولانج، تأثراً أعماه عن فهم المعنى الحقيقي لرؤياه، فانساق إلى محاولة تحقيقها في نظم مثل التطرف الأرستقراطي بدلاً من البحث عن قاعدة روحيّة تكتمل بها الناحية الإلهيّة التي في النفس.

وهكذا كان الفشل نصيب عبقري رَسَمَتْ قواه الداخليّة وحدها رؤياه وظلَّ عقيم الإنتاج؛ لأن حياته الروحيّة كان يعوزها هداية خارجيّة خبيرة، وكان يدرك تمام الإدراك نقصه الروحاني الكبير حين يقول: «أنا وحدي، أواجه معضلة كبرى، وأنا كالتائه في غابة لم تطأها قدم. أنا في حاجة إلى العون، أنا في حاجة إلى أتباع ومريدين، أنا في حاجة إلى سيد ما أحلى أن نطيع». ويقول أيضاً: «لم لا أجد بين الأحياء من يسمو علي في التفكير، وينظر إلي باحتقار؟ ألأنني بحثت بحثاً متواضعاً، وإني لشديد الشوق لرؤية أمثال هؤلاء الرجال».

هذه كانت أبرز مناقشات **إقبال** مع المفكرين والفلاسفة الأوربيين الذين ينتمون إلى الفلسفة الحديثة، وتناولت نظرياتهم ومذاهبهم الفكريّة والفلسفيّة. أما الأسماء الأخرى التي أورد **إقبال** ذكرها في كتابه، فلم يتوسع في مناقشتها، والتطرق لنظرياتها ومذاهبها، واكتفى بإشارات عابرة وسريعة، لا تستدعي التوقف عندها بشكل مفصل.

وبهذه المناقشات كشف **إقبال** عن رؤيته وتحليله للفلسفة الأوروبيّة الحديثة.

الفصل الرابع

إقبـال والفلسـفة الذاتيّة.. الفكرة والمنابع والغايات

ـ 1 ـ

إقبال والمنزلة الفلسفيّة

منذ أن دخل العالم الإسلاميّ عصورَ التراجع الحضاري، التي انحدر فيها روح الإبداع والتجدد الفكريّ والفلسفيّ، بات من المستهجن في نظر البعض إطلاق وصف الفلسفة على النظريات والأفكار في ساحة الفكر الإسلاميّ المعاصر، لما لهذا الوصف من هيبة ورهبة متوارثة من العصور القديمة، وكونه معبِّراً عن أسمى تجليات العقل والتفوق الفكريّ، وبوصفه مذكِّراً بأولئك الفلاسفة الكبار الذين أبقاهم التاريخ في ذاكرته، وظل يبجّلهم وما زال عرفاناً لإسهامهم في ازدهار وتقدّم الفكر الإنساني، أمثال: أفلاطون وأرسطو في العصور اليونانيّة القديمة، وابن سينا وابن رشد في العصور الإسلاميّة الوسيطة، وديكارت وكانط في العصور الأوروبيّة الحديثة.

لكن وضعيّة هذا الوصف سوف تختلف عند الاقتراب من الدكتور محمد إقبال والحديث عن تجربته الفكريّة والفلسفيّة، فهو واحد من المفكرين القلائل في المجال الإسلاميّ الحديث، الذين يُذكِّرون بأولئك الفلاسفة ومنزلتهم الفكريّة السامية، وبلا امتعاض أو تثريب من أحد على ما يبدو في العالمين الإسلاميّ والأوروبي.

ومثل هذا الانطباع، أشار إليه عدد من الباحثين والأكاديميين العرب والمسلمين، الذين اقتربوا من التجربة الفكريّة والفلسفيّة **لإقبال**، وتعرفوا عليها، وأثارت إعجابهم، وفي هذا الشأن قارن الدكتور طه حسين بين **إقبال** وأبي العلاء المعري بوصفهما شاعرين وفيلسوفين، ورأى أن «كلاهما أخضع الفلسفة للشعر، وأخضع الشعر للفلسفة، وما أصعب هذين الفنين الخطيرين، وكلاهما أثبت شخصيته كأقوى ما يكون إثبات الشخصيّة»[1].

وقارن الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، بين **إقبال** والفيلسوف الألماني الشهير كانط، واعتبر أن ما حاول **إقبال** القيام به في تاريخ الفكر الإسلاميّ، شبيه من بعض الوجوه بما حاول القيام به كانط في الفكر الغربي[2].

ومن جهته قارن الدكتور ماجد فخري رئيس دائرة الفلسفة بالجامعة الأمريكيّة في بيروت سابقاً، بين **إقبال** وأبي حامد الغزالي، فالتنسيق الذي عمل **إقبال** على بسطه، حسب قول الدكتور فخري في كتاب «تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام»، يشبه بضخامته التنسيق الذي قام به الغزالي قبل ذلك التاريخ بنحو ألف سنة في كتاب «إحياء علوم الدين»، وأن ما قام به **إقبال** في نظره من محاولة فذّة وعميقة الجذور، لم يبلغ شأوه فيها أي مفكر في القرن العشرين لإعادة النظر في المشكلات الإسلاميّة الأساسيّة في ضوء اعتبارات حديثة[3]

---

(1) طه حسين، **إقبال فرض نفسه على الدنيا والزمان**، **مجلة الوعي الباكستانية، السنة السادسة، العدد 31، مايو 1958م.**

(2) محمد العربي بوعزيزي، **محمد إقبال فكره الدينيّ والفلسفيّ**، دمشق: دار الفكر، 1999م، ص139. نقلاً عن: عثمان أمين، رسالة محمد **إقبال**، مجلة الندوة التونسيّة، السنة الأولى، العدد الثامن، أغسطس 1953م.

(3) ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1974م، ص478.

كما أن مثل هذا الانطباع عن **إقبال** نجده حتَّى عند الغربيين المشتغلين بالفكر والفلسفة، خاصة بين الألمانيين الذين درس عندهم **إقبال** وتعلّم لغتهم، وتعرفوا عليه، وحصل منهم على شهادة الدكتوراه في الفلسفة سنة 1908م، وهم الذين أطلقوا عليه وصف (الفيلسوف)، وأن يأتي منهم هذا الوصف تحديداً، هو غير الوصف الذي يأتي من غيرهم، وأن يأتي من الألمان هو غير الوصف الذي يأتي من غيرهم الأوروبيين، وذلك لأن الألمان كان يرون في أنفسهم ممثلين يمثلون العصر الثاني للفلسفة بعد عصرها اليوناني الأول القديم، وهذا ما يراه الفيلسوف الألماني الشهير هيجل وهو يتحدث عن تقسيم عام لتاريخ الفلسفة وبداية تاريخها، في كتابه «محاضرات في تاريخ الفلسفة»، إذ يقول حين يلخص كلامه: «وهكذا فإن لدينا في الجملة فلسفتان اليونانيّة والجرمانيّة... فالفلسفة الجرمانيّة لا يمكن أن نعتبرها قد بدأت إلا عندما ظهرت فلسفة في شكلها الحقيقي»[1]، وفي نظره أن الأمم الأوروبيّة الأخرى مثل إيطاليا وأسبانيا وفرنسا وإنكلترا قد ارْتَدَتْ حلة جديدة بفضل المفاهيم الجرمانيّة، كما اعتبر أن ما هو شرقي يجب استبعاده من تاريخ الفلسفة؛ لأن الفلسفة بمعناها الدقيق عنده تبدأ في الغرب فقط، وفي الغرب فقط يمكن وجود الفلسفة.[2]

وتجدر الإشارة إلى أن أهم تقدير حصل عليه **إقبال** كان من الألمان، حيث أسسوا له جمعيّة تحمل اسمه «جمعيّة **إقبال**» تهتم بنشر أفكاره والتعريف به داخل ألمانيا وخارجها، وأقاموا له نصباً تذكارياً بساحة جامعة ميونخ التي درس فيها **إقبال**، وحصل منها على رسالة الدكتوراه، وظلوا يقارنون بينه وبين الشاعر الألماني غوته، وبينه وبين نيتشه، ومن

---

(1) هيجل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت: المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، 2002م، ص203.

(2) هيجل، المصدر نفسه، ص199.

محاسن الصدف أن يكون صديق **إقبال** الألماني البارون فالتهايم آخر زائر له قبيل وفاته بليلة واحدة.

وفي نطاق هذه المقارنات أيضاً، أجرت الباحثة الروسيّة مارييتا ستيبانيانتس مقارنة بين **إقبال** وجلال الدين الرومي حول مفهوم الإنسان الكامل، **فإقبال** الذي أطلق عليه البعض رومي العصر، وجدت مارييتا في هذه التسمية أنها تعكس الاهتمام العميق الذي لقيته أعمال الشاعر الفيلسوف جلال الدين الرومي عند **إقبال**، كما تعكس في نظرها أيضاً التقارب الجمالي والفكريّ الكبير بين الفيلسوفين.[1]

ولهذا يُعَدُّ **إقبال** واحداً من أبرز الفلاسفة المسلمين في العصر الحديث، وكان صاحب فلسفة عرفت بالفلسفة الذاتيّة، وهي الفلسفة التي عرف **إقبال** نفسه بها، وقدَّمها بوصفها فلسفة لها مقومات وركائز وشروط الفلسفة الجادة والناضجة والمتماسكة، وفيها ذوق وعقل وروح الفلسفة التي تضاهي وتتضايف مع باقي الفلسفات الأخرى القديمة والحديثة.

أي أن **إقبالاً** لم يكن مجرد باحث أو مشتغل بالفلسفة، أو يحاكي فلسفات الآخرين، ويقتبس منها ويتثاقف معها، بل كان فيلسوفاً صاحب فلسفة اجتهد في إبداعها وبنائها ورفدها بالمعارف والتجارب والتأملات.

والطريقة التي توصَّل فيها **إقبال** إلى هذه الفلسفة، هي التي أضفت عليها ملامح وسمات الفلسفة الجادة والناضجة، وأكسبتها اعتراف واهتمام الآخرين، بمن فيهم الفلاسفة، والفلاسفة الأوروبيين بوجه خاص.

---

(1) جماعة من الباحثين السوفيات، **التراث الفلسفيّ الإسلاميّ في أبحاث سوفياتية**، ترجمة: جماعة من المترجمين، بيروت: دار الفارابي، 1987م، ص105.

وقد عكست هذه الفلسفة ثلاثة أنماط من التجارب التي عايشها **إقبال**، واتصل بها لزمن طويل، وتأمل فيها وفحصها واختبرها، وهذه الأنماط هي: التجربة الدينيّة، والتجربة الشعريّة والتجربة الفلسفيّة.

والفلسفة التي تمر بهذه الأنماط من التجارب تكتسب غنى وثراء من جهة، ونضجاً وتماسكاً من جهة أخرى، وتصبح معها مُهَيَّأة للتميز والتفوق على غيرها من الفلسفات الأخرى التي تفتقد لواحد من تلك الأنماط الثلاثة؛ لأن كل تجربة لها إرثها وذوقها وتميُّزها عن غيرها، ولها أيضاً إشراقاتها وفتوحاتها وإلهاماتها.

وإذا أردنا أن نضع حداً ممكناً وفاصلاً بين هذه الأنماط من التجارب، يمكن القول: إن محور التجربة الدينيّة هو العلاقة مع الله سبحانه في أسمى تجلياتها، ومحور التجربة الشعريّة هو العلاقة مع الروح في أسمى تجلياتها، ومحور التجربة الفلسفيّة هو العلاقة مع العقل في أسمى تجلياتها كذلك.

ولم تكن هذه الأنماط من التجارب بالنسبة **لإقبال** مجرد تجارب عادية وسطحيّة، بل كانت تجارب شديدة العمق والفعاليّة، كما لم تكن تجارب عبور وانتقال متعاقبة زمناً وتاريخاً، ولم تكن أيضاً تجارب منفصلة ومفككة، بل كانت تجارب متعاضدة وراسخة، انفتح عليها **إقبال** منذ وقت مبكر من حياته، وظلَّ على تواصل معها، يتأمل فيها، ويجري المقارنات والمقاربات بينها، كاشفاً عن أبعادها وملامحها، وفاحصاً عن عناصرها ومكوناتها، ومختبراً حدودها وعلائقها، وبقي محتفظاً بالعلاقة بها إلى آخر حياته.

مع ذلك، فإن هذه الأنماط من التجارب في رؤية **إقبال** لم تكن على درجة واحدة من التراتب، ولا ينظر إليها بوصفها تجارب متكافئة فيما

بينها، فقد كان يعطي الدين والتجربة الدينيّة درجة أسمى من الشعر والتجربة الشعريّة، ومن الفلسفة والتجربة الفلسفيّة، وهذا ما حاول إثباته والبرهنة عليه في كتابه «تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام»، وحين يمحص رأيه في هذا الشأن يرى أن: «مطمح الدين يسمو فوق مطلب الفلسفة، فالفلسفة نظرٌ عقليٌّ في الأشياء، وهي بوصفها هذا لا يهمُّها أن تذهب إلى أبعد من تصوُّر يستطيع أن يرد كل ما للتجربة من صور خصبة إلى نظام أو منهج، فهي كأنما ترى الحقيقة عن بعد، أما الدين فيهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق، فالفلسفة نظريات، أما الدين فتجربة روحيّة، ومشاركة واتصال وثيق». [1]

وقد صوَّر **إقبال** هذا الموقف الذي يسمو فيه الدين على الفلسفة في أبيات شعريّة وردت في ديوانه «ضرب الكليم» يقول فيها:

في عصبي فلسفة الأشياء   قد مزجت بطينتي ومائي

أحاط **إقبال** بها تفصيلا   وإن يكن عرفانه قليلا

عاقبه العقل إلى شتات   فلسفة بعد من الحياة

ونغمة الأفكار دون صوت   للذة الأعمال حادي الموت

الدين في حياتنا تقويم   الدين أحمد وإبراهيم

والتجربة الدينية التي أعلى **إقبال** من شأنها، وأعطاها درجة سامية، هذه التجربة في نظره من الوجهة العامة تنقسم إلى ثلاثة أطوار شرحها في محاضرته التي حملت عنوان «هل الدين أمر ممكن؟»، وهي المحاضرة الأخيرة في كتابه «تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام»، وهذه الأطوار هي: طور الإيمان، وطور الفكر، وطور الاستكشاف.

---

(1) محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968م، ص74.

وحسب شرحه لهذه الأطوار، يرى **إقبال** أنَّ الطور الأول تبدو فيه الحياة الدينيّة صورة من نظام يجب على الفرد أو الأمة بتمامها أن تخضع لأمره خضوعاً مطلقاً، ومن دون تحكيم العقل في تفهم مراميه البعيدة أو غايته القصوى.

وفي الطور الثاني، لا يكون التسليم المطلق بنظامٍ ما بعيداً عن تفهم العقل لهذا النظام وللمصدر البعيد لسنده؛ حيث تبحثُ الحياة الدينيّة عن أصلها في نوع الميتافيزيقا، هي نظر في الكون متسق اتساقاً منطقياً.

وفي الطور الثالث، يحل علم النفس محل الميتافيزيقا، وتزيد الحياة الدينيّة من طموح الإنسان إلى الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى. وهنا يصبح الدين مسألةَ تمثُّلٍ شخصيٍّ للحياة والقدرة، ويكتسب الفرد شخصيّة حرة لكن لا بالتحلل من قيود الشريعة، بل بالكشف عن أصلها البعيد في أعماق شعوره.[1]

وفي نطاق هذه الأنماط من التجارب أجرى **إقبال** العديد من المقارنات والمقاربات الدينيّة والشعريّة والفلسفيّة، خصوصاً بين فلاسفة المسلمين وفلاسفة أوروبا القدماء والمحدثين، وكتاباته الشعريّة وبالذات النثريّة مفعمة بهذا النمط من المقارنات والمقاربات التي كشفت عن سعة اطلاعه، وغزارة علمه، وعمق معارفه، وهذا ما لمسه كلُّ من اقترب أو اشتغل بكتاباته ومؤلفاته دراسةً وترجمةً ومطالعةً.

وتجلَّى هذا النمط من المقارنات والمقاربات بصورة أوضح في كتابه «تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام»، الذي قامت فكرته وحكمته على هذا الأساس، وذلك حين وجد **إقبال** أن شباب المسلمين، في آسيا وإفريقيا يتطلبون توجيهاً جديداً لعقيدتهم، الأمر الذي استدعى في نظره

---

(1) محمد إقبال، المصدر نفسه، ص209.

«أن يصاحب يقظة المسلمين تمحيصٌ بروحٍ مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي، وكشفٍ عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا به في إعادة النظر في التفكير الدينيّ في الإسلام، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر». [1]

ومن حيث التصنيف الفلسفيّ، وبالعودة إلى التصنيف الشهير الذي وضعه الدكتور جميل صليبا سنة 1966م، ورصد فيه التيارات والاتجاهات الفكريّة والفلسفيّة التي ظهرت في المجال العربي؛ حيث قسمها إلى اتجاهات سبعة رئيسة، وهو التصنيف الذي ما زال يذكره ويرجع إليه الدارسون والمشتغلون بحقل الدراسات الفلسفيّة على ما عليه عندهم من ملاحظات، إلا أنه لم ينقض كلياً حتَّى لو عدَّ ناقصاً اليوم، وذلك بعد أن ظهرت اتجاهات جديدة لم تكن معروفة آنذاك، أو لم يكن مستوعِباً لاتجاهات كانت موجودة في زمنه كالماركسيّة مثلاً.

وبحسب هذا التصنيف، يمكن نسبة فلسفة إقبال إلى الاتجاه المثالي الذي اهتم بالأبعاد الروحيّة والأخلاقيّة والوجدانيّة، وهي الأبعاد التي ركز عليها إقبال، وتجلت بوضوح كبير في فلسفته وخطابه الفلسفيّ، وضم هذا الاتجاه في النطاق العربي وجدانيّة عباس محمود العقاد، وجوانيّة عثمان أمين، ورحمانيّة زكي الأرسوزي.

وحين المقارنة بين هؤلاء وإقبال، يمكن القول: إن فلسفة إقبال هي أكثر غنى وثراء وإلهاماً من جهة تلك الأبعاد الروحيّة والأخلاقيّة والوجدانيّة.

---

(1) محمد إقبال، المصدر نفسه، ص14.

ـ 2 ـ

الفلسفة الذاتيّة.. الفكرة والأبعاد

شرح **إقبال** هذه الفلسفة بشكل أساس في مقدمتين كتبهما لاثنين من أولى وأهمّق دواوينه الشعريّة، وهما «أسرار خودي» المنشور باللغة الفارسيّة سنة 1915م، ويعني أسرار الذات، وديوان «رموز بي خودي» المنشور باللغة الفارسيّة أيضاً سنة 1918م، ويعني رموز نفي الذات. في الديوان الأول شرح **إقبال** هذه الفلسفة من جهة إثبات الذات، وشرحها في الديوان الثاني من جهة نفي الذات أو اللاذاتيّة.

ونقل الدكتور عبد الوهاب عزام هذين الديوانين إلى اللغة العربيّة، وجمعهما في ديوان واحد صدر بالقاهرة سنة 1956م، بعنوان «الأسرار والرموز».

ويُعَدُّ الدكتور عبد الوهاب عزام الذي كان سفيراً لمصر في باكستان، في طليعة الذين عَرَّفوا بشعر **إقبال** وفلسفته في المجال العربي، وصنف كتاباً عنه هو من أوائل المؤلفات التي صدرت باللغة العربيّة، وحمل عنوان: «**محمد إقبال. . سيرته وفلسفته وشعره**» صدر سنة 1954م، بعد كتاب: «**فلسفة إقبال والثقافة الإسلاميّة في الهند والباكستان**» لمؤلفيه محمد حسن الأعظمي والصاوي علي شعلان الصادر سنة 1950م.

ولعل أكثر نص يوضح المعنى الكلي لفلسفة **إقبال** ومفهومه للذاتيّة، هو النص الذي يقول فيه: «إن هدف الإنسان الدينيّ والأخلاقي إثبات ذاته لا نفيها، وإن كماله على قدر إثبات ذاته وتمكين استقلاله، ومثله الأعلى هو الذات العليا التي يطمح كل فرد إلى التخلق بأخلاقها كما جاء في الأثر، وتنقص ذاته على قدر بعده من الخالق، وأكمل الناس أقربهم إلى الله تعالى».[1]

وقد أوضح **إقبال** أنَّ هذه الفلسفة هي حصيلة عشرين سنة من سبر أغوار المعرفة، ومن النظر والتأمل في فلسفات العالم، وكيف أنه بذل جهداً ذهنياً وروحياً حتَّى توصل إليها، في إشارة منه للدفاع عن فلسفته أمام ما يمكن أن يعترضها من مواقف قد تنتقص منها، أو تشكك فيها، سواء من المسلمين أو الأوروبيين.

ويعلي **إقبال** من شأن فلسفته ويرفعها عن مقام رجل الشارع العادي، رداً على مواقف البعض، أو تداركاً لمثل هذه المواقف، حيث يقول «إني لم أحظ بذكاء خارق أو ذهن حاد، ولا أزعم لنفسي قدراً غير عادي من المعرفة، فلا شك أن لدي معرفة وإدراكاً أخطر من ذلك الذي لرجل الشارع، وإذا كان الأمر قد استغرق مني عشرين سنة للتوصل إلى هذه النتيجة، فكيف للعامة بجهلهم الواضح لتاريخ العالم الفكريّ والعلمي أن يسبروا أغوارها ببذلِ قليلٍ من الجهد الذهني وحسب».[2]

ورداً على مواقف منتقديه من الأوروبيين، يقول: **إقبال**: «قد طالعت فلسفة العالم أكثر من عشرين سنة، ففي وسعي أن أدلي برأيي

---

(1) محمد إقبال، **الأسرار والرموز**، ترجمة: عبد الوهاب عزام، القاهرة: دار المعارف، 1956م، ص16.

(2) أحمد معوض، **العلامة محمد إقبال حياته وآثاره**، القاهرة: الهيئة المصريّة، 1980م، ص237.

بعيداً عن التعصب، وأن أنقد حوادث العالم غير مُتَحَيِّز، إني أقصد في دواويني أن أضع أمام أعين الناس مُثُلاً عالية عمرانيّة شاملة».[1]

أما لماذا اختار **إقبال** كلمة «خودي» لوصف فلسفته، وضبطها بهذه الكلمة التي أرادها وقصدها وتمسك بها، فقد شرح كيف أنه واجه صعوبة بالغة، وتوصل إليها بعد جهد شديد، ثم كيف لهذه الكلمة التي يعتريها النقص، وفيها من المتاعب حسب قول **إقبال**، أن تعبر عن فلسفة بإمكانها محاججة فلسفات بمستوى فلسفات كانط وهيجل ونيتشه وبرجسون وغيرهم، فبعد أن يتساءل **إقبال** بقوله: «ما هذا الشيء الذي نسميه (أنا) و(خودي) أو (مين) بالأرديّة، الذي يبدو في أعماله ويخفى في حقيقته، والذي يخلق كل المشاهدات، ولكنَّ لطافته لا تحتمل المشاهدة؟ أهو حقيقةٌ دائمةٌ أم أن الحياة تجلَّت في هذا الخيال الخادع، تجلياً عرضياً لتحقيق مقاصدها الراهنة؟»

وقبل أن يجيب **إقبال** عن هذا التساؤل يرى أن «سيرة الأفراد والجماعات موقوفة على جواب هذا السؤال، ولكن جواب هذا السؤال لا يتوقف على المقدرة الفكريّة في الآحاد والجماعات كما يتوقف على طباعها وفطرتها. فأُمَمُ الشرق المتفلسفة أميل إلى أن تعتبر (أنا) في الإنسان من خداع الخيال، وهي تَعُدُّ الخلاص من هذا الغل نجاة، وميل أهل الغرب ساقهم إلى ما يلائم طباعهم في هذا البحث».[2]

وعن اختياره وتفضيله لكلمة خودي يقول **إقبال** «اخترت كلمة (خودي) بصعوبة بالغة وجهد شديد، فمن وجهة النظر الأدبيّة، فيها العديد من المثالب ونواحي النقص، ومن الناحية الأخلاقيّة، تستعمل عادة في كل من الفارسيّة والأرديّة بمعنى سيّئ. وكذلك الحال مع

---

(1) عبد الوهاب عزام، **محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره**، القاهرة، 1956م، ص13.

(2) محمد إقبال، **الأسرار والرموز**، مصدر سابق، ص13.

الكلمات الأخرى للحقيقة الغيبيّة لكلمة (أنا) فكلها على الدرجة نفسها من السوء، مثل أنا، شخص، نفس، أنانيّة، أما المطلوب فكان كلمة لمعنى الذات لا لون لها، وليس لها مدلول أخلاقي معيَّن. وعلى حد علمي ليس هناك مثل هذه الكلمة لا في الأرديّة ولا في الفارسيّة، فكلمة (مَنْ) في الفارسيّة على قدرٍ من السوء نفسه، ومع ذلك، وحرصاً على متطلبات الشعر، فقد وجدت أن كلمة (خودي) أكثرها مناسبة، وفي الفارسيّة هناك بعض الشواهد أيضاً على استعمال كلمة (خودي) للتعبير عن حقيقة الأنا البسيطة. ومن الناحية الغيبيّة، تستعمل كلمة (خُودِي) بمعنى محايد للتعبير عن الشعور بـ(الأنا) الذي يكون القاعدة للوحدة لدى كل فرد، وهي لا تفصح من الناحية الغيبيّة، عن أي دلالة أخلاقيّة لأولئك الذين لا يستطيعون التخلص من مدلولها الأخلاقي». [1]

وحين يوضح إقبال المعنى الأخلاقي لكلمة خودي يقول: «تعني خودي من الناحية الأخلاقيّة في استعمالي لها، الاعتماد على الذات واحترامها والثقة فيها والحفاظ عليها، بل تأكيدها عندما يكون ذلك لمصالح الحياة، والقدرة على الاستمساك لقضيّة الحق والعدالة والواجب حتَّى في مواجهة الموت. ومثل هذا السلوك أخلاقي في نظري، إذ إنه يساعد في دمج قوى الذات، ويضفي عليها صلابة في مقابل قوى الانحلال والتفكك، ومن الناحية العمليّة تحمل الذات حقين رئيسيين، ألا وهما الحق في الحياة، والحريّة، كما تحددها الشريعة الإلهيّة». [2]

وحدد إقبال ثلاث مراحل لكمال الذات، هي: طاعة القانون الإلهي، وضبط النفس، والنيابة الإلهيّة والتي هي أعلى درجات الرقي الإنساني، بوصف أن الإنسان هو خليفة الله في الأرض، وهذا الارتقاء

---

(1) محمد إقبال، المصدر نفسه، ص13.

(2) أحمد معوض، **العلامة محمد إقبال حياته وآثاره**، مصدر سابق، ص332.

عند **إقبال** هو أكمل ذات تطمح إليه الإنسانيّة، وهو معراج الحياة الروحي.

ويتمم **إقبال** الحديث عن فلسفته، ويشير إلى الوجه الآخر لهذه الفلسفة، ويعني به نفي الذات أو اللاذاتيّة، فهو عندما يشجب نفي الذات، فلا يقصد به المعنى الأخلاقي، والذي هو بهذا المعنى في نظره مصدر قوتها، وإنما أراد بإدانة نفي الذات حسب قوله: «إدانة تلك الأنماط السلوكيّة التي تؤدي إلى القضاء على الأنا كقوة غيبيّة؛ لأن ذلك يعني تحلُّل الأنا وعدم قدرتها على الاستمرار الأبدي الذاتي». (1)

بقي أن نسأل عن سبب اختيار إقبال الشعر للتعبير عن فلسفته، وتحويل هذه الفلسفة إلى منظومة شعريّة، بدل التعبير عنها من خلال اللغة والبراهين الفلسفيّة، الأمر الذي دعا البعض إلى اعتبار **إقبال** شاعراً أكثر من كونه فيلسوفاً، وعُرِف بشعره أكثر من أفكاره الفلسفيّة!

وبالعودة إلى تصورات **إقبال** ووجهات نظره، يمكن الكشف عن ثلاثة عوامل لعلها رجَّحَتْ عنده هذا الاختيار، هذه العوامل هي:

أولاً: يرى **إقبال** أن الحق إذا لم يكن فيه حرقة القلب فهو فلسفة، فإذا مسته نار القلب كان شعراً، لهذا آثر أن يخرج فلسفته في صور شعريّة ليتصل الحق بالقلب كما يقول، فيعمل في تسيير الإنسان وتقويته.

ثانياً: تحدث **إقبال** كيف أنه اجتهد في أن يحرر هذه المسألة التي يصفها بالدقيقة من تعقيد الأدلة الفلسفيّة، ويلونها بألوان الخيال لتيسير إدراك حقيقتها.

ثالثاً: يشعر **إقبال** أن نظريّة الذات ليست أمراً سهلاً على الفهم،

---

(1) أحمد معوض، المصدر نفسه، ص331.

وأنها تعتمد في استيعابها على التجارب الروحيّة الذاتيّة، أكثر منها على الاستدلال المنطقي.

ويمكن أن نضيف عاملاً رابعاً لم يأت **إقبال** على ذكره لا تصريحاً ولا تلميحاً، ولا يمكن استبعاده أيضاً، ويتحدد هذا العامل في أن **إقبال** كأنه حاول اقتفاء أثر جلال الدين الرومي الذي عبَّر عن أفكاره وتأملاته، وشرح نظريته حول الإنسان الكامل من خلال الشعر كما تجلى ذلك في ديوانه الشهير (المثنوي)، وكان هدفه حسب قوله تعليم الناس وتوجيههم، وإعطاءهم فهماً لفكرته. وهذا ما انتهجه **إقبال** الذي صب أفكاره وتأملاته، وشرح فلسفته عن طريق الشعر وبأسلوب جلال الدين الرومي نفسه، حيث نظم شعره كما يقول الدكتور عبد الوهاب عزام على القافية المزدوجة والتي تسمى المثنوي في عرف شعراء الفرس، ومن تبعهم من شعراء التركيّة والأرديّة.[1]

ويتأكد هذا الانطباع ويتوثق بالعودة إلى تلك المقارنة التي أجرتها الباحثة الروسيّة مارييتا ستيبانيانتس بين **إقبال** وجلال الدين الرومي؛ حيث أشارت إلى أن **إقبالاً** كان يعتبر الرومي معلمه ومرشده، وحسب تقديرها لم يخل مؤلف واحد من مؤلفات **إقبال** من اسم الرومي كباعث للإبداع ووسيط ودليل إلى الحق.[2]

---

(1) عبد الوهاب عزام، **محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره**، مصدر سابق، ص134.

(2) جماعة من الباحثين السوفيات، **التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفياتية**، مصدر سابق، ص13.

ـ 3 ـ

الفلسفة الذاتيّة.. الحكمة والغايات

يمكن القول إن إقبالاً كان ناظراً في فلسفته الذاتيّة إلى ثلاثة وضعيات فكريّة واجتماعيّة، أمعن النظر فيها طويلاً، وظلت حاضرة في فكره وذهنه، ولم تكن تفارق شعوره وإحساسه، وتجلت في شعره ونثره، وهذه الوضعيات هي:

أولاً: وضعيات المجتمع الهندي

المجتمع الذي ينتمي **إقبال** إلى بيئته ومحيطه، وعاش فيه طفولته وأطوار حياته، وعاصر أحداثه وتحولاته. وفي هذا النطاق وقف **إقبال** أمام مفارقتين خطيرتين ومؤثرتين على وضعيات المسلمين داخل المجتمع الهندي، وهاتان المفارقتان هما:

المفارقة الأولى: لها طبيعة فكريّة، حيث كانت تتنازع ثقافة المسلمين هناك اتجاهات صوفيّة تدفع نحو فناء الذات من جهة، واتجاهات تغريبيّة تدفع نحو استتباع الذات من جهة أخرى، وجاءت الفلسفة الذاتيّة في بعديها لمواجهة هذه الاتجاهات، فأمام نزعة فناء الذات جاء التأكيد على فكرة إثبات الذات، وأمام نزعة استتباع الذات جاء التأكيد على فكرة نقد نفي الذات أو اللاذاتيّة.

المفارقة الثانية: لها طبيعة اجتماعيّة؛ حيث كان الوجود الإسلاميّ هناك واقعاً تحت تأثير قوتين كبيرتين، قوة الأغلبيّة الهندوسيّة في داخل المجتمع الهندي، وقوة الاستعمار الإنجليزي. بين قوة تحاول تذويبه في فضائها الواسع والكبير، وبين قوة تحاول تحلله وفرض التبعيّة عليه وربطه بمجتمع المستعمر.

وأراد **إقبال** من فلسفته الذاتيّة تمكّن المسلمين من مواجهة هاتين القوتين المؤثرتين، مواجهة خطر الذوبان تجاه قوة الأغلبيّة غير المسلمة بفكرة إثبات الذات، ومواجهة خطر التحلل تجاه قوة مجتمع المستعمر بفكرة اللاذاتيّة.

وحين دعا **إقبال** إلى قيام دولة للمسلمين في مناطق الأكثريّة المسلمة بشبه القارة الهنديّة، أراد من هذه الخطوة تحقيقاً لفلسفته الذاتيّة من جهتين، من جهة حماية المسلمين من خطر الذوبان وخطر التحلل، ومن جهة إثبات الذات بقيام دولة كان يتطلع **إقبال** إلى أن تتجلّى فيها مدنيّة الإسلام، وعبقريّة الشريعة الإسلاميّة، ولتكون فرصة مواتية حسب قوله: «لتقديم الإسلام للعالم على حقيقته الكاملة في أسلوب يطابق روح العصر الجديد، خالياً مما أصابه من تشويه في عهد بعض الحكومات التي لم يكن يعنيها تطبيق مبادئه وإرساء قواعده»[1]، وطريقاً لا بديل له كما يقول محمد أسد لإعادة إحياء الآمال الإسلاميّة الخامدة، وإحياء هويّة سياسيّة واحدة لشعوب إسلاميّة نبتت من جذر واحد، وتعتنق كلها عقيدة واحدة.[2]

(1) علي حسون، **فلسفة إقبال**، دمشق: دار السؤال، 1986م، ص200، من خطاب **إقبال** الذي ألقاه في اجتماع الرابطة الإسلاميّة بمدينة الله أباد سنة 1930م.

(2) محمد أسد، **الطريق إلى مكة**، ترجمة: رفعت السيد علي، الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1425هـ، ص33.

والجدير بالإشارة أن محمد أسد كان قد أبقاه **إقبال** معه في الهند، بعد إقناعه بالعدول عن مواصلة سفره إلى شرق تركستان والصين وإندونيسيا، لغرض بلورة تصور فكري لإقامة دولة إسلاميّة مستقلة تحمل اسم باكستان.

ثانياً: وضعيات الأمة الإسلاميّة

الأمة التي ينتمي **إقبال** إلى هويتها وثقافتها وتاريخها؛ حيث كان وثيق الصلة بها، يتحسس آلامها وآمالها، وظل يتطلع إلى اليوم الذي تستعيد فيه هذه الأمة مدنيتها ومجدها وازدهارها الحضاري، وشعره ينبض بهذه الروح ويتألق بها، وهكذا نثره، وتجلى ذلك في قوة تأثيره الواسع والممتد بين مختلف المجتمعات الإسلاميّة شرقاً وغرباً، وبقي محتفظاً بهذا التأثير والامتداد.

والذين تعرَّفوا على سيرة **إقبال** وتجربته الإصلاحيّة، من باحثين ومؤرخين، رَأَوه واحداً من المصلحين البارزين في تاريخ العالم الإسلاميّ الحديث، فقد عدَّه الدكتور عثمان أمين من أبرز شخصيات التاريخ الإسلاميّ الحديث، إلى جانب جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده المصري، وعبد الرحمن الكواكبي السوري.[1]

وفي هذا النطاق أراد **إقبال** من فلسفته الذاتيّة، تحقيق ثلاث غايات متصلة ومتشابكة فيما بينها، هذه الغايات هي:

أولا: دفع الأمة نحو التمسك بالإسلام بوصفه هويّة ثابتة وراسخة لها، أمام ما تعرضت له هذه الهويّة من عبث وتشويه وتمزيق، ومحاولة ربطها بهويات أجنبيّة تنتمي إلى مرجعيات أوروبيّة.

---

(1) عثمان أمين، **رسالة محمد إقبال**، ضمن كتاب: **إقبال العرب على دراسات إقبال**، لاهور: المطبعة العلميّة، 1977م.

وكان **إقبال** شديد الوعي بهذه القضيّة لكونه مفكراً ملتزماً بالهويّة الإسلاميّة، وخاض معارك فكريّة وفلسفيّة على الأرض مع الفلسفات الأوروبيّة الزاحفة آنذاك بقوة نحو المجتمعات الإسلاميّة، فأراد من فلسفته الذاتيّة أن تكون بمثابة سياج يحصن الهويّة الإسلاميّة من الاختراق، وسبيلاً إلى ثبات الأمة على هويتها.

وفي هذا الشأن ظل **إقبال** يدعو إلى جعل دستور الحياة ونظام العمل قائمين على أصول الإسلام ومبادئه، ودعا إلى وضع حلول لجميع المشكلات على أساس النظريّة الإسلاميّة وحدها.

ثانياً: تحفيز الأمة للتغلب على الضعف الذي أصابها واستوطن فيها، وأدى إلى تمزُّقها وانحدارها، وتكالُبِ الأمم عليها لاستتباعها وفرض السيطرة عليها، وسلب ونهب ثرواتها ومواردها. وهذه القضيّة هي في صميم وعي **إقبال**، وعلى أساسها أقام خطابه الأدبي والفكريّ، الدينيّ والفلسفيّ، الشعري والنثري، الخطاب الذي كان مفعماً بالأمل والرجاء، والتغلب على الخوف واليأس، واكتساب القوة والقدرة، وتجلى في الفلسفة الذاتيّة التي أراد منها **إقبال** أن تكون فلسفة اكتساب القوة والمناعة، والتغلب على الضعف والوهن إثباتاً للذات.

ثالثاً: استنهاض الأمة لكي تسلك طريق التقدّم، وتصبح في مصاف الأمم المتقدّمة، فحين تحدَّث الدكتور جاويد إقبال عن دعوة والده قال في حوار معه: «كان **إقبال** يتعلق دائماً بالله تعالى ورسوله (ص) في حب هائم، وعمل دائم، كي تعبر الأمة الإسلاميّة المسافات التي تفصلها عن الأمم المتقدّمة، وتأخذ مكاناً بينها، وحتى لا تكون هناك أمة أفضل من الأمة الإسلاميّة وأكثر تقدّماً منها»[1].

وحتى تسلك الأمة هذا الدرب، وتتقدّم في هذا السبيل، كانت

---

(1) جاويد **إقبال**، **صحيفة الشرق الأوسط**، السنة الثامنة، العدد 2576، 17 ديسمبر 1985م.

بحاجة حسب تصور **إقبال** إلى فلسفة تبعث فيها هذه الروح، وتطلق طاقاتها وكوامنها الذاتيّة، ولهذه الغاية جاءت الفلسفة الذاتيّة.

ثالثاً: وضعيات الغرب والحضارة الإنسانيّة

لقد اعتنى **إقبال** كثيراً بالثقافة الأوروبيّة، وتكوين المعرفة بمدارسها واتجاهاتها الفكريّة والفلسفيّة، وبذل جهداً واضحاً في هذا السبيل، وبالذات في السنوات الثلاث التي أمضاها في بريطانيا وألمانيا، ما بين عام 1905م إلى عام 1908م؛ حيث درس الحقوق في بريطانيا ودرس اللغة العربيّة فيها، ودرس الفلسفة في ألمانيا وحصل على الدكتوراه منها.

ويعدُّ **إقبال** من المفكرين المسلمين المعاصرين القلائل الذين تمكنوا من الثقافة الأوروبيّة وتعرَّفوا عليها بعمق، واعترف له الأوروبيون بهذه الجدارة، حتَّى قال بعض المفكرين المسلمين إنَّ معرفته بالثقافة الأوروبيّة فاقت معرفته بالثقافة الإسلاميّة.

وفي هذا المسلك أدرك **إقبال** بوعي منه ضرورة أن يحصِّن نفسه من تأثيرات الثقافة الأوروبيّة دينياً وثقافياً وأخلاقياً، وصوَّر حاله وهو ذاهب لإكمال دراسته العليا هناك، بمشهد تصويري بليغ ولافت للغاية، يكشف عن طبيعة موقفه من أوروبا وثقافتها. وفي هذا المشهد يصور **إقبال** كيف أنه أراد أن يلتقط الحبة ويفلت من شبكة الصياد، ومشبهاً نفسه بنبي الله إبراهيم عليه السلام الذي دخل في نار نمرود وخرج منها سالماً، وحسب قوله: «كسرت ظلم العصر الحاضر وأبطلت مكره، التقطت الحبة وأفلت من شبكة الصياد، وشهد الله أني كنت في ذلك مقلداً لإبراهيم، فقد خضت في هذه النار واثقاً بنفسي، وخرجت منها سليماً محتفظاً بشخصيتي»[1].

---

(1) أبو الحسن الندوي، **روائع إقبال**، بيروت: دار الفتح للطباعة والنشر، 1968م، ص78.

ومن هذه الجهة، يُصَنَّف **إقبال** على أولئك المفكرين أصحاب النزعة النقديّة للغرب والحضارة الغربيّة، ليس هذا فحسب فقد أراد **إقبال** أن يكون مفكراً مؤثراً في المفكرين الأوروبيين أنفسهم الذين تواصل وتحاور معهم، وعلى الثقافة الأوروبيّة بصورة عامة، وذلك لإيمانه كما يقول الدكتور ماجد فخري بتفوق الإسلام كمثال خلقي وروحي، وهو المثال الذي وقف **إقبال** حياته للدفاع عنه وتطويره[1]، وأراد من فلسفته الذاتيّة أن تكون حكمته في هذا التأثير بتأكيد البعد الروحي، ونقد الطغيان المادي، والنزعة العقليّة التي تقصي الدين وتبعده عن ساحتها.

وما عناية **إقبال** بجلال الدين الرومي، وبعض رجالات التصوف إلا لتأكيد النزعة الروحيّة التي تفتقدها الثقافة الأوروبيّة في نظره، وهذا ما أشار إليه باهتمام واضح في كتابه «تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام».

هذه هي الوضعيات الأساسيّة التي حددت **لإقبال** حكمة فلسفته وغاياتها.

---

(1) ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، مصدر سابق، ص478.

- 4 -

الفلسفة الذاتيّة.. المنابع والأحياز

من النصوص التي كشفت عن طبيعة المنابع التي استقى منها إقبال فلسفته الذاتيّة، النص الذي أشار إليه الشاعر الألماني هرمان هيسة في كلمة افتتاحيّة له نشرتها مجلة «فكر وفن» الألمانيّة، بعد صدور أول ترجمة أنجزتها المستشرقة الألمانيّة المعروفة آن ماري شِيمِلْ، لأحد مؤلفات إقبال باللغة الألمانيّة، في هذا النص يقول هيسة: إن «محمد إقبال ينتمي إلى ثلاثة أحياز روحيّة، وهذه الأحياز الروحيّة الثلاثة هي منابع آثاره العظيمة، وهي حيز القارة الهنديّة، وحيز العالم الإسلاميّ، وحيز الفكر الغربي، فهو مسلم كشميري الأصل مثقف بالقرآن وبالفيرانتا، وبالتصوف ـ الفارسي ـ العربي، وفي الوقت نفسه واقع تحت تأثير الفلسفة الغربيّة ومشكلاتها المعقدة، قرأ وفهم برجسون ونيتشه. . . ، لم يَعُدْ متصوفاً بعد، ومع ذلك فإنَّ جلال الدين الرومي هو الذي باركه، لم يَعُدْ ينتمي بعد إلى أتباع هيجل أو برجسون، ومع ذلك بقي فيلسوفاً نظريًا. إنَّ ينبوع قوة إقبال يقع داخل مضمار آخر هو التدين والإيمان»[1].

(1) فيشر، **الشرق في مرآة الغرب**، تونس: سيراس للنشر، 1983م، ص75.

ومن يقتربْ من **إقبال** ويتعرف على عالمه الفكريّ والروحي، يدركْ بسهولةٍ هذه المنابعَ التي أشار إليها الشاعر الألماني هيسة، **فإقبال** لا يخفي علاقته وتأثره بالتصوف، كما لا يخفي علاقته بالفكر الغربي والعودة المستمرة إليه. وفي نطاق هذه المنابع هناك من يغلِّب منبع التصوف في استلهام **إقبال** لفلسفته، إلى جانب من يغلِّب منبع الثقافة الأوروبيّة.

وفي إطار منبع التصوف، هناك من أرجع هذا الأثر في فلسفة **إقبال**، إلى طبيعة ثقافة المجتمع الهندي المشبعة بروح التصوف المتوارَث منذ العصور القديمة؛ حيث اختلَطتْ وامتزجَتْ هناك الأفكار والتقاليد الصوفيّة، وتركت أثرها على الحياة الدينيّة والفكريّة للمسلمين في تلك القارة، بل وامتد هذا الأثر إلى ثقافة المسلمين عامة؛ حيث أرجع بعض الغربيين التصوف عند المسلمين إلى التعاليم الهنديّة القديمة، ووجد **إقبال** نفسه أن هذا الأثر وصل حتَّى إلى بعض المذاهب الصوفيّة الفارسيّة.

وهناك من أرجع هذا الأثر الصوفي، إلى طبيعة التنشئة الأسريّة التي مرَّ بها **إقبال** منذ الصغر على يد والده الذي كان متصوفاً وكثير التردد على مجالس الصوفيّة، ويذكر أنه أشار إلى صديقه مير حسن أستاذ الأدبين الفارسي والعربي، أن يعلم **إقبال** الدين بدل تعليمه في المدرسة، فاعترض صديقه ورد عليه أن هذا الصبي ليس لتعليم المساجد، وسيبقى في المدرسة.

ومن جهته أوضح **إقبال** مدى التأثير الذي تركه والده عليه؛ حيث ظل يتذكره باستمرار، ويحكي عنه المواقف والتعاليم الدينيّة والروحيّة.

إلى جانب من أرجع هذا الأثر إلى تأثر **إقبال** بالحلاج، وذهب إلى هذا الرأي الباحث المصري في العلاقات بين الأدب العربي والأدبين

الفارسي والتركي، الدكتور حسن مجيب المصري، مترجم كتاب **إقبال** «ما وراء الطبيعة في إيران»، وبعض دواوينه الشعريّة؛ حيث يرى أن **إقبالاً** كان متأثراً ولا ريب في تشكيل مذهبه في الذاتيّة بالحلاج، بعد أن غير رأيه فيه عما كان عليه من قبل ولسنين عديدة.

ويعزو الدكتور المصري هذا التغير الذي حبذه عند **إقبال**، إلى اطلاعه على كتاب المستشرق الفرنسي ماسينيون «آلام الحلاج» الصادر سنة 1922م؛ حيث تضمَّن تأويلاً مغايراً لمقولة الحلاج (أنا الحق)، التأويل الذي غيَّر رأي **إقبال** في الحلاج وقرَّبه منه، واعتبر فيما بعد حسب قول الدكتور المصري، أن الحلاج قال ما قال متحدياً العالم الإسلاميّ في عصر تميَّز بالاتجاه إلى طمس الحقيقة وإغفال الذات الإنسانيّة، وبات **إقبال** في يقين من أن مقولة الحلاج جاءت تعبيراً عن تجربة خاصة تمرس بها وبلغ أعلى الذروة، ومكَّنته من الكشف عن ذاته وصلتها بالذات الإلهيّة. ومن ثم أخذ **إقبال** بمذهب الحلاج في التمييز بين الذات الإلهيّة والذات الإنسانيّة، وبذلك اختلف عن الصوفيّة الذين لا يميَّزون بين الذاتين، وأخيراً رأى **إقبال** أن مقولة الحلاج هي رمز للذاتيّة، وبهذا يكون **إقبال** في نظر الدكتور المصري قد تولى عن الحلاج شرحاً لحقيقة مذهبه»[1].

هذا الرأي الذي أعاد تكراره الدكتور المصري أكثر من مرة في مقدمته الطويلة لكتاب **إقبال**، يمكن مناقشته من جهتين:

الجهة الأولى: هناك قدر واضح من المبالغة في تصوير أثر الحلاج على **إقبال** في تشكيل فلسفته الذاتيّة، وتتأكد هذه المبالغة وتتجلى حين

---

(1) جاء هذا الكلام في المقدمة الطويلة التي كتبها الدكتور حسين مجيب المصري في ترجمته لكتاب: محمد إقبال، **ما وراء الطبيعة في إيران**، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005م، ص35-36.

يرى الدكتور المصري أن هذه الفلسفة أعاد فيها **إقبال** شرح حقيقة مذهب الحلاج، وكيف أنه كان مستفيداً ومستعيراً منه، ومستخدِماً ما رآه الحلاج بعد طبعه بطابع خاص في بسط دعوته الإصلاحيّة.[1]

ويمكن القول: إن **إقبالاً** قد استفاد من الحلاج كما استفاد من غيره أيضاً، بعيداً عن تصوير هذه المبالغة الصريحة التي لا يرتضيها **إقبال** لنفسه ويتحسس منها، فهو يأبى أن يُصَوَّر شارحاً أو مستعيراً أو مقلِّداً أو تابعاً لغيره مهما كان هذا الغير، وكانت صفته وهويته.

الجهة الثانية: النظر في في تبديل إقبال رأيه في الحلاج بعد اطلاعه على كتاب «الآم الحلاج» للمستشرق ماسينيون، وهذا ممكن لكن يعوزه البرهان الكافي، والبرهان هنا ضروريٌّ عندما يتعلق الأمر **بإقبال**.

علماً أن مثل هذه النتيجة لا ندركها من القدر الذي أشار إليه **إقبال** في كتابه «تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام»، متحدثاً عنها بقوله: «فسّر الذين عاصروا الحلاج، والذين جاءوا من بعده عبارته ـ أنا الحق ـ على أنها تتضمن الشرك، ولكن مجموعة نصوص الحلاج التي جمعها المستشرق الفرنسي ماسينيون لا تدع مجالاً للشك في أن الولي الشهيد، لم يكن يقصد من عبارته أن ينكر على الله صفة التنزيه».[2]

ومن الممكن أيضاً، أن يُسْنَد هذا التبدل إلى تأثير جلال الدين الرومي، الذي بالغ الدارسون والباحثون في تأثيره على **إقبال**، لكنها مبالغة محققة إلى حدٍّ كبير، فقد دافع جلال الدين الرومي عن الحلاج، وقدم تأويلاً مغايراً لمقولته التي أدَّت إلى محاكمته، وانتهت به إلى القتل مصلوباً، في هذا التأويل يقول الرومي: «إنها عبارة إن دلَّت، فإنها تدل على التسليم العظيم، الإنسان الذي يقول أنا عبد الله فبقوله هذا يؤكد أو

(1) محمد إقبال، المصدر نفسه، ص37.

(2) محمد إقبال، **تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**، مصدر سابق، ص110.

يقرُّ بوجود اثنين أنا والرب، أما ذاك الذي يقول أنا الله فإنه بهذا يعني لا وجود لي، إنما الرب هو كل شيء، لا يوجد شيء غير الله، وأنا عدم حقيقي، أنا لا شيء». [1]

هذا الإمكان نضيفه، إلى معرفتنا ومعرفة الجميع بتأثير جلال الدين الرومي على **إقبال**، بخلاف تأثير ماسينيون عليه، الذي هو بحاجة إلى مزيد من الفحص والتحقيق والبرهنة.

وعند النظر في هذا المنبع الصوفي وفحصه، يمكن القول بصحته إجمالاً، وبأثره في استلهام وتشكيل فلسفة الذاتيّة عند **إقبال**، لكنه قول يحتاج إلى ضبط وتحديد وتفصيل؛ لأن هناك جانب اتصال وجانب انفصال في علاقة هذه الفلسفة بالتصوف، فمن جهة لا يمكن فصل وعزل هذه الفلسفة عن منبع التصوف، وبدون هذا المنبع ما كانت هذه الفلسفة تظهر بالصورة التي ظهرت عليها، ولا يمكن فهمها، والوصول إلى عمق جوهرها بعيداً عن هذا المنبع.

ومن جهة أخرى، لا يمكن حصر هذه الفلسفة بهذا المنبع فحسب، وركونها الكامل إليه، **فإقبال** كان قاصداً العودة إلى هذا المنبع الصوفي، وواعياً بربط فلسفته به، لتأكيد طابعها الروحي الذي يحرص عليه **إقبال** وبعناية، لكنه أراد أيضاً من هذه الفلسفة أن تكون نقداً وتصحيحاً وإصلاحاً للتصوف، وليس نفياً أو رفضاً وطمساً له، وكأنه أراد إعادة بناء التصوف وتجديده وفق أسس ترتكز على إثبات الذات وتقويتها وفاعليتها، لا على نفيها وضعفها وفنائها؛ ولهذا قيل: إن **إقبالاً** كان صوفياً، لكنه رفع علم الثورة ضد الصوفيّة.

وحين العودة إلى كتابات **إقبال**، نجد فيها نقداً واضحاً للعديد من

---

(1) جماعة من الباحثين السوفيات، **التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفياتية**، ص123.

الأفكار والنزعات والاتجاهات الصوفيّة المؤثِّرة على ثقافة المسلمين، منطلقاً في نقده من فلسفته الذاتيّة، ويمكن إجمال هذا النقد في النقاط التاليّة:

أولاً: اعترض **إقبال** على أفلاطون وفلسفته، وأبان أن اعتراضه يشمل النظم الفلسفيّة التي تقصد الفناء لا البقاء.

ثانياً: خالف **إقبال** ابن عربي والقائلين معه بوحدة الوجود، الذين يرون، حسب **إقبال**، أن مقصد حياة الإنسان أن يفني نفسه في الحياة المطلقة، أو أنا المطلق، كما تفنى القطرة في البحر، ويرى في تأويل ابن عربي لوحدة الوجود بالقرآن، أنه تأويل غير صحيح، ويعده مسلماً مخلصاً لكنه لا يتبعه في مذاهبه.

ثالثاً: نبَّه **إقبال** إلى خطورة ما يعرف عند المتصوفة بحالة السكر، كالذي أحدثه حافظ الشيرازي الملقب عند المتصوفة بلسان الغيب، واعتبر أن حالة السكر تنافر الإسلام وقوانين الحياة، وحالة الصحو وهي الإسلام توافق قوانين الحياة.

رابعاً: رفض **إقبال** الرهبانيّة معتبراً: «إن الرهبانيّة ظهرت في كل أمة، وعملت لإبطال الشريعة والقانون، والإسلام في حقيقته هو دعوة إلى مخالفة الرهبانيّة، والتصوف الذي شاع بين المسلمين أخذ من رهبانيّة كل أمة، وجهد أن يجذب إليه كل نحلة»[1].

خامساً: انتقد **إقبال** شعر التصوف الذي كرس في الأمة الضعف والجمود وتَرْكَ الدنيا، : إن «كل شعر التصوف ظهر في زمان ضعف المسلمين السياسي، وكلُّ أمة يصيبها ضعف كالذي أصاب المسلمين

---

(1) محمد إقبال، **الأسرار والرموز**، ص11.

بعد غارات التتار، تتبدل أنظارها، وتجمُل الاستكانة في أعينها، وتركن إلى ترك الدنيا، وفي هذا الترك تخفي ضعفها وهزيمتها في تنازع البقاء»[1].

وقد وجد بعض الدارسين في هذا المنحى عند **إقبال**، تجديداً للتصوف وإصلاحاً له في إثبات الذات مقابل نفيها، وفي الاتصال بالحياة بدل تركها، وفي ربطها بالعمل بدل التخلِّي عنه، وفي ارتكازه على وحدة الشهود بدل وحدة الوجود، وفي تعلقه بالأمل بدل اليأس.

ومن هنا، رأى عباس محمود العقاد أن الصوفيّة حيثما انقسمت إلى قسمين، كان **إقبال** إلى جانب أفضلهما وأصلحهما إلى العمل، وإذكاء النخوة، وشحذ الهمة، وإيقاظ الضمير.

ويضيف العقاد، وإذا كانت هناك الصوفيّة التي تؤمن بالفناء، فهناك الصوفيّة التي تؤمن بالثبوت وإلى جانبها وقف **إقبال**. وإذا كانت هناك الصوفيّة التي تحسب العالم وهماً باطلاً، وخديعة مزوّرة، فهناك الصوفيّة التي ترى في العالم مظهراً لجمال الله وإرادته وحكمته، وإلى جانب هذه الصوفيّة وقف **إقبال**. وإذا كانت هناك الصوفيّة التي تقول لا للحياة، فهناك الصوفيّة التي تقول نعم للحياة، وإلى جانب هذه الصوفيّة وقف **إقبال**[2].

وحين تحدث الدكتور إبراهيم مدكور عن الأدوار التي مر بها التصوف في تاريخ المسلمين، ختم كلامه في كتابه «في الفلسفة الإسلاميّة: منهج وتطبيق»، بالقول: «وكان لا بد أن ننتظر إلى أوائل

---

(1) محمد إقبال، المصدر نفسه، ص12.

(2) مجموعة كتاب، **إقبال العرب على دراسات إقبال**، لاهور: مطبعة المكتبة العلميّة، 1977م، ص4.

القرن العشرين، لنرى فلسفة صوفيّة واعيّة ومجددة على أيدي محمد **إقبال**». [1]

هذا بشأن المنبع الصوفي وأثره في استلهام وتشكيل الفلسفة الذاتيّة عند **إقبال**، أما بشأن المنبع الغربي فقد أشار إليه الدكتور محمد البهي في القسم الذي خصصه لإقبال في كتابه «الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» متحدثاً عنه بصيغة قد يقال دون الإشارة إلى صاحب القول، ومتجنباً الكشف عن طبيعة رأيه في ذلك.

فقد يقال إن **إقبالاً**، والكلام للدكتور البهيّ، «قرأ لهيجل وتأثر برأيه في أنا، وقرأ لنيتشه ومال إلى مذهبه في السوبرمان رمز القوة والاعتداد بها فنادى بالفرديّة، وقوَّم الإنسان كفرد، وجعله وحدة الحياة الإنسانيّة، وأصل الجماعة وخالقها. ثم قرأ لفيشته ما يراه في التاريخ البشري من أن عظماء الأفراد هم الذين يكونون التاريخ وليست أحداث الحياة، فقال بما يقول فيشته في تاريخ الجماعة ودور الفرد في تكوين هذا التاريخ». [2]

وهذا النص من النصوص الواضحة التي تشرح طبيعة العلاقة بين فلسفة **إقبال** والمنبع الغربي، ومن الذين أشاروا إلى هذا الأثر من داخل الفكر الإسلاميّ، سيد قطب الذي أظهر خلافاً مع **إقبال** في محاولته صياغة التصور الإسلاميّ في قالب فلسفي مستعار حسب قوله من القوالب المعروفة عند هيجل من العقليين المثاليين، وعند أوجست كونت من الوضعيين الحسيين، وأشار إلى هذا الرأي في كتابه «خصائص التصور الإسلاميّ ومقوماته».

---

(1) إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، القاهرة: سيركو للطباعة والنشر، ج2، 1983م، ص70.

(2) محمد البهي، **الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1991م، ص379.

وعند النظر في النص الذي ذكره الدكتور البهي، وتفسير طبيعة العلاقة بين فلسفة **إقبال** والمنبع الغربي، يمكن الكشف عنها من خلال الملاحظات التالية:

أولاً: إن جميع الأسماء التي وردت في النص المذكور هيس أسماء لفلاسفة ألمان، ومن المعروف عن **إقبال** أنه قد اعتنى بالفلسفة الألمانيّة بدرجة أكبر من عنايته بالفلسفات الأوروبيّة الأخرى، كما أن عناية الألمان **بإقبال** وأفكاره تفوق أيضاً عناية الأوروبيين الآخرين.

ثانياً: تنتمي فلسفة **إقبال** من حيث المنحى العام، إلى نفس المنحى الذي تنتمي إليه وتصنف عليه الفلسفة الألمانيّة، وهو منحى التيار المثالي الميال إلى التعلق بفكرة المطلق، والمفهوم الكلي، والمثل العليا، والعقلانيّة المثاليّة، ومن هذه الجهة فهناك تشابهات كليّة وعامة بين فلسفة **إقبال** والفلسفة الألمانيّة.

ثالثاً: كثيراً ما أجرى **إقبال** في كتاباته ومؤلفاته الشعريّة والنثريّة، مقاربات ومقارنات متوافقة ومتخالفة مع تلك الأسماء السالفة الذكر، فهذا التذكر المستمر لهم قد يوحي للبعض بالأخذ منهم والتأثر بهم.

وعند النظر في هذا المنبع الغربي وفحصه، فإنه لا يمكن التنكُّر لأثره في تكوين وتشكيل فلسفة **إقبال**، لكن لا ينبغي المبالغة في تقدير هذا الأثر، وتصوير فلسفة **إقبال** بوصفها فلسفة مستنبطة أو مستنسخة من الفكر الغربي، وتابعة له، وملحقة به، **فإقبال** هو أكبر من أن يقال بحقه مثل هذا الكلام، وليس بحاجة لإثبات موهبته الفكريّة، وقدرته على محاججة الغربيين بأفكارهم وفلسفاتهم، وتقصد أن يكون ناقداً لهذه الأفكار والفلسفات بالعودة إلى أفكار ومقولات الحكماء والمتصوفة المسلمين، وبالاستناد الأساسي على المنطق القرآني.

وخلاصة ما يمكن أن يقال في هذا الشأن، إن **إقبالاً** حاول الاستفادة

من الفلسفة العقليّة الأوروبيّة في تدعيم فلسفته وتشييدها وترسيخها من دون أن يكون تابعاً لها أو مقلِّداً، وحسب قناعته التي لا غبار عليها عنده أن الثقافة الأوروبيّة في جانبها العقلي ليست إلا ازدهاراً لبعض الجوانب الهامة في ثقافة الإسلام.[1]

وأما رأي **إقبال** نفسه بشأن منبع فلسفته، فهو يؤكد أنَّ الأصل والأساس في استلهام وتشكيل فلسفته هو القرآن الكريم، وهو المنبع الذي صحَّح له فكره ومسلكه الصوفي، وقد أوضح **إقبال** ذلك في نصَّين مهمَّين لا بد من الإشارة إليهما عند الحديث عن فلسفته، وهذان النصان هما:

النص الأول: أشار إليه **إقبال** عندما سُئِل عن سرّ بلاغته، وما وصل إليه من منزلة سامية في ميدان الفكر والأدب، فأجاب بقوله: «يرجع الفضل في كل ما أنشأته من شعر أو نثر إلى توجيهات أبي (رحمه الله)، فقد عوَّدني تلاوة القرآن الكريم، بعد صلاة الصبح من كل يوم، وكان كلَّما رآني سألني عما أفعل، فأجيبه بأني أقرأ القرآن الكريم، وإذ كان يعاود إلقاء هذا السؤال في صبيحة كل يوم، فأجيبه الجواب نفسه، فقد دفعني الفضول والضجر إلى أن أقول لوالدي يوماً: والدي إنك تراني أتلو كتاب الله، فلِمَ تسألني هذا السؤال وأنت تعلم جوابي؟ فقال رحمه الله: بل أردت أن أقول لك: اقرأ القرآن وكأنه نزل عليك، ومنذ ذلك الوقت بدأت أتفهم القرآن، وأُقبِل على دواخل كلماته ومعانيه، فكان من أنواره ما اقتبست، ومن بحره ما نظمت».[2]

النص الثاني: أشار إليه **إقبال** في سياق حديثه عن كيف أن القرآن الكريم عدَّل له أفكاره التي كان عليها في سيرته الأولى، وحسب قوله:

---

(1) محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ص13.

(2) أحمد عوض، **العلامة إقبال حياته وآثاره**، ص21.

«إني بفطرتي وتربيتي أنزع إلى التصوف، وقد زادتني فلسفة أوروبا نزوعاً إليه، فإنَّ هذه الفلسفة في جملتها تنزع إلى وحدة الوجود، ولكنَّ تَدَبُّر القرآن المجيد، ومطالعة تاريخ الإسلام بإمعان عرفاني، وبالقرآن عَدَلْتُ عن أفكاري الأولى، وجاهدت ميلي الفطري وحدت عن طريقة آبائي». [1]

(1) محمد إقبال، **الأسرار والرموز**، ص11.

ـ 5 ـ

الفلسفة الذاتيّة.. والنقد الغربي

في عام 1920م ترجم المستشرق الإنجليزي رينولد آلين نيكلسون، إلى الإنجليزيّة ديوان **إقبال** «أسرار خودي»، والمتضمن نظريّة **إقبال** في الفلسفة الذاتيّة، شرحها في مقدمة الديوان. وفي ذلك الوقت وجد نيكلسون حاجة لأن يشرح **إقبالَ** ويتوسَّع في شرح نظريته، فطلب منه أن يكتب مقالاً يوضح فيه مذهبه للناس، فاستجاب له **إقبال**، فكتب مقالاً نشر مع الترجمة الإنجليزيّة لديوانه.

ويعدُّ نيكلسون أحد كبار المستشرقين الإنجليز المتخصصين في مجال التصوف الإسلاميّ؛ حيث درس ونشر وترجم العديد من المقالات والكتابات والدراسات المتصلة بهذا الحقل، واعتبره البعض حجة ومرجعاً في مجال التصوف الإسلاميّ، وكان أستاذاً لكرسي الدراسات العربيّة بجامعة كامبريدج ما بين عام 1926م إلى عام 1933م، وفي نظر المستشرق يوهان فوك، أنه أول من أقرَّ في أوروبا بأهميّة **إقبال**.[1]

---

(1) يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتّى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم، دمشق: دار قتيبة، 1996م، ص306.

وفي هذا المقال الذي كتبه **إقبال**، انطلق فيه من مناقشة أستاذ الفلسفة بجامعة أكسفورد الدكتور برادلي، الذي ذهب إلى عدم الاعتراف بحقيقة الذات، وكأن **إقبالاً** أراد من هذه المقالة شرح فلسفته للأوروبيين بشكل أساسي، لكون الطلب جاء استجابة لواحد منهم، ونُشِرَ بلغتهم، فهم المخاطبون به، ووضع **إقبال** نظريته في إثبات الذات مقابل نظريّة برادلي في نفي حقيقة الذات.

وحين يشرح **إقبال** نظريّة برادلي يقول: إنَّ الشعور حسب رأيه يقع في مراكز معينة، ويعبر عنه بعبارات مختلفة، ثم ينتهي إلى أن يكون غير قابل للتفسير، ولكن هذا الذي لا يقبل التفسير إذا تجاوز مراكز الشعور ينتمي إلى وحدة يعبِّر عنها بالمطلق، تفقد فيها كل مراكز الشعور المحدودة في فرديتها كما تفقد القَطرة في البحر.

ويرى برادلي أن ثبوت الحقيقة بعمومها، وكل شيء في الكائنات محدود، وكل محدود إضافي لا مطلق، فهو خداع نظر، وبالتالي فهو باطل. وهذا يعني أن كل مركز للشعور محدود، فكل مفردة خداع نظر وباطل.

من هذه النظريّة، ينطلق **إقبال** في الرد عليها شارحاً وموضحاً نظريته وفلسفته، ويمكن إجمال هذا الرد والشرح في النقاط الأساسيّة التالية:

أولاً: إنَّ الذات هي حق لا باطل؛ لأن مركز حياة الإنسان ذات أو شخص يعني أن الحياة حينما تتجلى في الإنسان تسمى ذاتاً، فالحياة كلها فرديّة، وليس للحياة الكليّة وجود خارجي، فحيثما تجلت في شخص أو شيء.

ثانياً: إنَّ شخصيّة الإنسان من الوجهة النفسانيّة هي حال من التوتر، ودوام الشخصيّة موقوف على هذه الحال، فإنْ زالَت هذه الحال أعْقَبَتْها حال من الاسترخاء مضرَّة بالذات، ويتصل بحالة التوتر هذه كمال

الإنسان. لهذا فإن أول واجب عليه هو العمل لدوام هذه الحال، والحيلولة دون حال الاسترخاء، ومع دوام حال التوتر يتمكن من الخلود.

ثالثاً: إن هذا التصور لشخصيّة الإنسان يكون معياراً لتقييم الأشياء؛ أي أن في ذاتنا معيار الحسن والقبح، وبهذا تحل مسألة الخير والشر، فما يقوي الذات خير، وما يضعفها شر، وبهذا المعيار أيضاً يجب أن يقوم الدين، وتقوم الأخلاق والفنون.

رابعاً: إن الحياة جهاد دائم، ورقيّ مستمر، تسخِّر كلِ الصعاب التي تعترض طريقها، وحقيقتها أن تخلق دائماً مطالب ومثلاً جديدة، وقد خُلِقَتْ من أجل اتساعها وترقيتها آلات كالحواس الخمس، والقوة المدركة لتقهر العقبات والمشاق.

خامساً: إنَّ أشدَّ العقبات في سبيل الحياة هي المادة أو الطبيعة، ولكن المادة ليست شراً كما يقول حكماء الإشراق، بل هي تُعِينُ الذات على الرقي، فإنَّ قوى الذات الخفيّة تتجلى في مصادمة هذه العقبات، فإذا قهرت الذات كل الصعاب التي في طريقها بلغت منزلة الاختيار.

سادساً: إنَّ أعلى درجات الرقي الإنساني تتحقق في الإنسان الذي يكون خليفة الله في الأرض، وهو أكمل ذات تطمح إليه الإنسانيّة، ومعراج الحياة الروحي.

سابعاً: إنَّ أول شرط لظهور خليفة الله في الأرض أو نائب الحق، هو أن ترقى الإنسانيّة في جانبها الروحي والجسمي، وهذا الارتقاء يقتضي ظهور أمة مثاليّة يتجلى في أفرادها في الجملة هذا التوحّد الذاتي، وتصلح إلى أن يظهر فيها نائب الحق.

ثامناً: إنَّ معنى سلطان الله في الأرض هو أن تقوم جماعة شوريّة يتوحَّد أفرادها، ويقوم على هذه الجماعة واحد يمكن أن يسمى نائب

الحق، أو الإنسان الكامل الذي يبلغ ذروة الكمال التي لا تتصور فوقها ذروة.[1]

هذه بصورة منظمة رؤية **إقبال** في الرد على نظريّة برادلي، لم يشرحها **إقبال** بهذه الطريقة بالطبع، لكنني وجدت أن شرحها بهذه الطريقة، وبهذا التسلسل والترتيب يجعلها أكثر تنظيماً وضبطاً وتحديداً، ويساعد على فهمها وفحصها وتكوين المعرفة بها.

ومع نشر هذه المقالة ضمن الكتاب الذي ترجمه نيكلسون، توسع اهتمام الغربيين ونقدهم لنظريّة **إقبال**، وهو ما رحب به **إقبال** الذي أعرب عن سروره بهذا الاهتمام لنظريته، لكنه وجد نفسه معنيًّا بالرد على بعض الانتقادات الموجهة إليه، دفاعاً عن نظريته، وتفكيكاً للنقد المصوب إليه.

وأكثر ما لفت **إقبال** من هذا النقد، ما أشار إليه دكسن الذي أعجبه نقده، وصرح بذلك في خطاب رفعه إلى نيكلسون يقول فيه: «أعجبني نقد دكسن أكثر من أي نقد»، الإعجاب الذي جعل **إقبالاً** يعتني بمناقشته. وتحددت ملاحظات دكسن في أمرين أساسيين هما:

الأمر الأول: تصوير فلسفة **إقبال** بوصفها فلسفة قائمة على تعظيم القوة الماديّة والدعوة إليها.

الأمر الثاني: اعتبار هذه الفلسفة ليست فلسفة إنسانيّة عامة، وإنما جاءت تخاطب أمة بعينها هي أمة المسلمين.

وقد ناقش **إقبال** هذين الأمرين بعناية في خطاب دفع به إلى نيكلسون، وتحددت ملاحظاته في المسائل التالية:

---

(1) محمد إقبال، **الأسرار والرموز**، ص16 ـ 20.

المسألة الأولى: يرى دكسن أن إقبالاً يحثّ على السعي إلى القوة الماديّة وأنه يبلغ في تعظيمها درجة العبادة، والحق عند إقبال حسب قوله أن هذا غلط محض، ويرى أنه يدعو إلى القوة الروحيّة، لا إلى القوة الماديّة، وسبق التأكيد في منظومة (الأسرار)، إلى أن محاربة أمة لأمة أخرى من أجل السيطرة واحتلال الأرض يُعَدُّ حراماً. ويشاطر إقبال دكسن رأيه في أنّ الحرب مدمِّرة سواء كانت من أجل نصرة الحق، أم من أجل بسط السلطان؛ لذلك يجب تجنبها.

المسألة الثانية: وصف دكسن فلسفة إقبال معترضاً عليها بأن دائرتها محدودة، وإن كانت أصولها عامة، ويجيب إقبال على هذا الاعتراض بالقول: «حقاً إن الفلسفة والشعر ينبغي أن تكون لهما مقاصد إنسانيّة عامة، ولكن هذه المقاصد إذا أريد تحقيقها في أعمال الحياة لم يكن بدّ من تحقيقها أول الأمر لا في جماعة بعينها، لها مسلك معين، ومذهب مستقل، ولكن طرائقها في العمل تتسع بالدعوة والتبليغ إلى غير نهاية. وعندي أن هذه الجماعة هي الأمة الإسلاميّة... ولم يكن لي من وسيلة أخرى لتطبيق هذه الفلسفة؛ إذ رأيت الجماعة الإسلاميّة أكثر الجماعات ملاءمة لمقصدي».

المسألة الثالثة: يتصور دكسن أن مخاطبة فلسفة إقبال للمسلمين يوسمها بالعصبيّة والتحريض على التعصب. ويجيب إقبال على هذا الاعتراض قائلاً: «إن الإسلام وعصبيّة الأقوام لا يجتمعان، وإن أكبر أعدائه بل أعداء الإنسانيّة هذه العصبيّة، فعلى محبي الإنسانيّة أن يبذلوا قصارى جهدهم لمحاربتها، ولمحاربة إبليس الذي اخترعها»، ويضيف: «لا ريب أني أحب الإسلام وأهيم بحبه، ولكن خطأ قول دكسن أني خصصت المسلمين بكلامي عصبيّة للون أو أمة... إن الإسلام ليس من الضيق كما يتوهم، فالتعليم الإسلاميّ لا يخص قبيلاً دون قبيل، ولكن يقصد إلى أخوة البشر كافة، فهو يدعو الناس أجمعين

إلى التعاون والتآخي، وأن يغفل في هذا السبيل ما بينهم من اختلاف جزئي».

المسألة الرابعة: لاحظ **إقبال** أن العالم الإسلاميّ قد سرت فيه القوميّة والوطنيّة القائمتان على عصبيّة الأمة والوطن، وأراد تنبيه المسلمين بخطورة هذا الأمر، وحسب قوله «قد رأيت أن عالم الإسلام قد سرت فيه القوميّة والوطنيّة القائمتان على عصبيّة الأمة والوطن، ورأيت المسلمين يغفلون عن مقاصدهم العامة، ويقعون في شباك القوميّة والوطنيّة، فرأيت فرضاً عليَّ بأني مسلم أو محب للإنسانيّة أن أوجههم إلى مقاصد الحق».

ويختم **إقبال** ردَّه على دكسن بالقول: «قد طالعت فلسفة العالم أكثر من عشرين سنة، ففي وسعي أن أدلي برأيي بعيداً عن التعصب. وأن أنقد حوادث العالم غير متحيز، إني أقصد في دواويني إلى أن أضع أمام أعين الناس مثلاً عاليّة عمرانيّة شاملة، ولكني لم أستطع حين صوَّرت هذه المقاصد أن أغض البصر عن نظام اجتماعي مقصده أن يمحو بين الناس فروق الأشخاص والدرجات والأنساب والألوان... وأن أوروبا محرومة من هذا التعليم، وهذا الكنز الثمين، وتستطيع أن تأخذ عنَّا هذا المتاع النفيس الذي لا يقوم».[1]

هذه كانت أبرز الملاحظات في المناقشة النقديّة بين **إقبال** ودكسن حول فلسفة الذاتيّة.

كما اعتنى **إقبال** بالكشف عن الفروقات بين نظريته ونظريّة نيتشه، دفاعاً عن نفسه، وتأكيداً لنظريته، ونفياً لتلك الادعاءات بالتشابه والتأثر، وإجمالاً يمكن تحديد هذه الفروقات التي أشار إليها **إقبال**، في النقاط التالية:

---

(1) عبد الوهاب عزام، **محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره**، ص126-130.

أولاً: يرى **إقبال** أن أهم فرق بينه وبين نيتشه في مسألة الذات والإنسان وعلاقتهما بالعوامل الخارجيّة، إن نيتشه، حسب رأيه، لا يرى من الضروري أن تتصادم الذات في طريق تنميتها وارتقائها إلى القمة مع العوامل الخارجيّة، أما عنده فمن الضروري أن تحدث المعركة بين الذات وبين العوامل الخارجيّة، المعركة التي تظهر فيها القوة والحيويّة في الإنسان، وتتجلى فيها قوة المقاومة لإبقاء ذاتيّة الإنسان وتنميتها ورقيّها.

ثانياً: يرى **إقبال** أن نيتشه ينكر البقاء الشخصي، ولا يرى من الضروري بقاء الإنسان، وهو على خلافه حيث يؤمن إيماناً قوياً ببقاء الإنسان وأمانيه وطموحه في هذا الصدد، وفي جهوده لتحقيق هذا الهدف، ولا بدَّ له من الحركة والجد والكدح وكل ضروب العمل، بل الحرب حتَّى تستحكم الذات، ولهذا نهى عن جمود الصوفيّة وسكون الرهبان.

ثالثاً: يعتقد **إقبال** أن منشأ الخطأ في نظريّة نيتشه ترجع إلى طبيعة تصوره للزمان، وهذه الفكرة كانت مدخل ومحور نقاش **إقبال** مع نيتشه في كتابه «تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام»، ويعدّ مبحث الزمان من أعقد المباحث الفكريّة والفلسفيّة التي عالجها **إقبال** في هذا الكتاب.

رابعاً: يتصور **إقبال** أن ارتقاء الإنسانيّة يقتضي ظهور أمة مثاليّة، ويرى نيتشه من جهته ضرورة ظهور هذه الأمة المثاليّة، لكن دهريّة نيتشه في نظر **إقبال**، وإعجابه بالسلطان مَسَخَا فلسفتَه كلَّها.[1]

هذه هي أبرز الفروقات التي أشار إليها **إقبال** في التمييز بينه وبين

---

(1) محمد إقبال، **الأسرار والرموز**، ص18.

نيتشه، ويبدو أن **إقبالاً** ظهر في هذه المقارنة مستغرباً من جهة، وحرجاً من جهة أخرى. مستغرباً من المقارنة مع ما بينه وبين نيتشه من فروقات جوهريّة عميقة، ويكفي معرفة أن الله الذي أعلن نيتشه موته ـ تعالى الله عما يصفون ـ هو المثل الأعلى عند **إقبال**، إلى جانب الطابع المادي الذي يميز فلسفة نيتشه، في مقابل الطابع الروحي الذي يميز وبشدة فلسفة **إقبال**.

وظهر **إقبال** حرجاً من هذه المقارنة؛ لأنه لا يرى نفسه أقل من أولئك المفكرين والفلاسفة الأوروبيين حتَّى يقلدهم ويتَّبعهم اتِّباعاً. وحرجاً كذلك لأنَّ فلسفته قائمة أساساً على دفع المسلمين للتمسك بذاتيتهم، وعدم التخلي عنها أمام زحف الأفكار الأوروبيّة على مجتمعاتهم، بالإضافة إلى أن هذه الفلسفة عززت عند **إقبال** ذاتيته أمام الأوروبيين خصوصاً، وبهذه الروح تعامل **إقبال** مع المفكرين والفلاسفة الأوروبيين الذين جادلهم وحاججهم بالفلسفة التي يعرفونها.

كما أن **إقبالاً** يعلم مدى الحرج من وضع فلسفته في صف فلسفة نيتشه، الوضع الذي يمكن أن يؤلِّب عليه الغربيين، ويؤدِّي إلى مخاصمته ومقاطعته، وذلك للطبيعة الحساسة لفلسفة نيتشه وأفكاره عند الغربيين، لكونه حاول تأكيد أن كل تصرفات الإنسان تهدف إلى تحقيق الرغبة في القوة، والدعوة بالتالي إلى تمجيد القوة، واتهم بالعنصريّة والعداء للساميّة بعد قيام أجهزة الدعايّة النازيّة بنشر كتبه.

وقد أظهر بعض الغربيين تَخَوُّفاً من أن تتحوَّل فلسفة **إقبال** إلى فلسفة تحرِّض المجتمعات الإسلاميّة على مصادمة الغرب ومواجهته، بسبب تعظيمها للقوة وتأثرها بفلسفة نيتشه، وهذا ما حذر منه دكسن نفسه الذي تحدث بطريقة منفعلة وغاضبة، ووسم **إقبالاً** بالنجم الدموي، وقال عنه:

«إنَّ هذا الشاعر شاعر المشرق نجم دموي، وليس بنجم أممي، وكذلك كتابه المذكور ـ المنظومتان ـ لو اعتبر كتاباً إلهامياً فإنه لا يبقى بصيص من الأمل تجاه السلام والأمن». [1]

وليس إقبال الذي يمكن الحديث عنه بهذه الطريقة، فكل شيء في إقبال يختلف عن نيتشه.

(1) محمد العربي بوعزيزي، **محمد إقبال فكره الدينيّ والفلسفيّ**، مصدر سابق، ص496.

ـ 6 ـ

إقبال وعبد الرحمن بدوي..
الذاتيّة ونفي الذاتيّة

في عام 1940م جمع الدكتور عبد الرحمن بدوي مجموعة دراسات وصفها بأنها لكبار المستشرقين ترجمها عن الألمانيّة والإيطاليّة، وصدرها في كتاب حمل عنوان: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلاميّة»، وفي المقدمة التي كتبها اعتبر الدكتور بدوي أن الروح الإسلاميّة تنكر الذاتيّة أشد الإنكار، وهذا الإنكار يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفيّة كل المنافاة؛ لأن المذهب الفلسفيّ، حسب رأيه ليس إلا التعبير عن الذات في موقفها إزاء الطبيعة الخارجيّة أو الذوات الأخرى، التي تستقل هي بنفسها عنها، وتؤكد كيانها إزاءها. ومن هنا، كان اختلاف المذاهب الفلسفيّة عنده، اختلافاً هو من طبيعة الفلسفة نفسها، ما دامت الفلسفة في جوهرها تعبيراً عن الذاتيّة.

ويضيف بدوي، أما الروح التي تشعر بفنائها في غيرها، وعدم استقلالها بنفسها، وعدم استطاعتها الاعتماد على قواها الذاتيّة، ومعاييرها الخاصة، فلا تستطيع أن تتصور الأفكار إلا على صورة الإجماع، ولا تفهم الإجماع إلا على أنه كلمة القوة العليا التي تفنى فيها، وتخضع لها كل الخضوع، بوصفها مخلوقة لها، وصادرة عنها.

وما يريد بدوي الوصول إليه، هو أن الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلاميّة، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانيّة، وتنفذ إلى لبابها، وما تعلقت إلا بظواهرها.[1]

يضعنا هذا الرأي أمام مفارقة شديدة التباين مع نظريّة **إقبال**، مفارقة بين من يرى أن الروح الإسلاميّة بطبعها تنكر الذاتيّة، وبين من يرى أن الذاتيّة هي من صميم الروح الإسلاميّة، فما هو تفسير هذا التباين الصارم؟

إن أول ما يعترض النظر في تفسير هذا التباين، هو غيابه عن طرفي العلاقة، بالشكل الذي أحدث نقصاً في بنية وتكوين كلا القولين، فالقول الذي يراه **إقبال** في إثبات الذاتيّة لم يلحظ في بنيته وتكوينه القول المغاير له، وبالنمط الذي صوَّره بدوي، وهكذا الحال بالنسبة إلى القول الذي يراه بدوي.

وهذه لعلها أول مقارنة بين **إقبال** وبدوي في هذا الشأن، فنحن أمام رأيين يتوقَّف وجود أحدهما على نفي الآخر، فإثبات الذاتيّة يقوِّض رأي بدوي، وإنكار الذاتيّة يقوِّض رأي **إقبال**، فكيف نواجه هذه الإشكاليّة الصارمة؟

بالعودة إلى رأي **إقبال**، وهو أسبق بالطبع من رأي بدوي، فإنه لم يتطرق عند حديثه حول فلسفته مجادلاً ومحاججاً، مدافعاً ومنافحاً، عن وجود آراء تماثل الرأي الذي أشار إليه بدوي، لا من غربيين ولا من شرقيين، وهو أعلم وصاحب الاطِّلاع الواسع على كتب الفلسفة وآراء الفلاسفة. ولو كان مثل هذا الرأي موجوداً لأخذ حيزاً من عناية **إقبال**

---

(1) عبد الرحمن بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، 1980م. المقدمة.

واهتمامه؛ لأنه ينسف نظريته ويقوّضها من الأساس، وبالتالي فليس هناك من هو أجدر **بإقبال** في نقد ومجادلة الرأي الذي قال به بدوي.

وحين تحدث بدوي عن رأيه، لم يتطرق لا من قريب ولا من بعيد لرأي **إقبال**، وكان من الأَوْلَى به أن يأتي على ذكره مجادِلاً له ومناقِشاً. ولا أدري لماذا غاب عن بدوي الإشارة إلى رأي **إقبال** وهو المعروف عنه أيضاً إلمامه واطلاعه الواسع على كتب الفلسفة وآراء الفلاسفة، علماً أن اسم **إقبال** ورد وإن بصورة عابرة في دراسة المستشرق الإيطالي لكرلو ألفونسو نلينو، وهي واحدة من الدراسات المهمة في الكتاب المذكور، وكانت بعنوان «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقيّة».

والأقرب أن بدوي لم يكن مطلعاً على رأي **إقبال**، على الأقل، وقت صدور كتابه عام 1940م؛ أي بعد سنتين من وفاة **إقبال**، ولو كان ملمّاً به لأشار إليه بصورة من الصور، أو لتطرق لرأي آخر عند **إقبال** يوافق رأيه أو يقترب منه، حول معارضة روح القرآن لروح الفلسفة اليونانيّة، وهو الرأي الذي أكَّده **إقبال** وباهتمام كبير في كتابه «تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام»، حيث أشار إليه مرات عديدة، ويُعَدُّ ركناً أساساً في أطروحة كتابه. ويطابق هذا الرأي أو يقترب من رأي بدوي حول أن روح الحضارة الإسلاميّة متباينة أشد التباين مع روح الحضارة اليونانيّة.

ولا أدري لو كان بدوي ملمّاً ومطلعاً على رأي **إقبال** كيف سيكون رأيه ومصيره ووجهته؟ هل التشبث به بالطريقة التي تحدَّث عنها في كتابه؟ أم التراجع والتخلي عنه؟ أم الحديث عنه بوصفه رأياً ليس جازماً أو قطعياً ويحتمل الموافقة والمخالفة؟

ولا شكّ في أن هذا يتوقف على مدى قناعة بدوي بوجهة نظر **إقبال**، ومدى قناعته بمنزلته الفكريّة عنده.

ومن جهتي، لا أجد نفسي حائراً أمام هذا التباين الجذري، وأرى أن **إقبالاً** لم يُبدِع فلسفته، ويؤسس لها بهذا البناء والتكوين الدينيّ والفلسفيّ، إلا على أرضيّة أن الدين لا ينفي مبدأ الذاتيّة، بقدر ما يولّد مثل هذه الذاتيّة، وهي الذاتيّة التي اكتشفها **إقبال** واستنبطها من داخل الإطار الدينيّ، واستدل وبرهن عليها فكرياً وفلسفياً وفق هذا الإطار.

ومع ما تعرضت إليه فلسفة **إقبال** من اعتراضات واحتجاجات، إلا أنها لم تجابه بإشكاليّة التنافي بين الدين ومبدأ الذاتيّة، واعتبار الروح الإسلاميّة تنكر الذاتيّة أشد الإنكار.

وكنت أتمنى لو أنَّ هذه الإشكاليّة طرحت على **إقبال** لمعرفة موقفه، وردة فعله نفسياً وفكرياً.

أخلُص ما إليه هو أن فلسفة **إقبال** القائمة على مفهوم الذاتيّة، هي أكثر ما يدحض وجهة نظر بدوي ويطيح بها.

ـ 7 ـ

الفلسفة الذاتيّة.. الثمرات والمصير

في الخاتمة، يمكن القول: إنَّ الفلسفة الذاتيّة تُعَدُّ واحدةً من أبرز الفلسفات التي شهدها الفكر الإسلاميّ في العصر الحديث؛ حيث أضافت له وأنعشته وزوّدته بالحركة، وهذا من طبيعة كل فلسفة، فليس هناك فلسفة ظهرت إلى الوجود إلا وأضافت للفكر الإنساني وأنعشته وزوّدته بالحركة، مع تفاوت وتباين في النسبة والقوة والتأثير من فلسفة إلى أخرى، وذلك بحسب طبيعتها ورجالها وزمنها، وبغضّ النظر عن حكمتها ومسلكها ومبتغاها.

وتأكَّدَتْ قيمة الفلسفة الذاتيّة أنها جاءت بعد زمن طويل من التراجع والجمود الذي أصاب الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ، وتوقف معه الإبداع الفلسفيّ، وانحدر الذوق الفلسفيّ، ولم يَعُدْ ينجب فلاسفة، من وزن أولئك الفلاسفة الكبار الذين عرفهم تاريخ الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ في القرون الإسلاميّة الأولى مثل ابن سينا وابن رشد.

وعند البحث عن ثمرة هذه الفلسفة ومصيرها ومآلها، يمكن القول: إنَّ **إقبالاً** نفسه يمثّل أهمَّ ثمرةٍ لها، فالفلسفة الذاتيّة هي التي أنجبت **إقبالاً**؛ إذ بعثت فيه روحاً وعزيمةً وإرادةً حرَّضته لأن يجعل من وجوده ذاتاً وإثباتاً للذات، ولولا هذه الفلسفة لما كان **إقبال** بهذه الشخصيّة التي

ظهر عليها، فهو التجلي الحقيقي لفلسفته، ولا يمكن فصله عن فلسفته، وهذه لعلها أبرز سمة لفلسفته.

وهذا بخلاف بعض الفلاسفة الذين ليس فقط لا تتجلّى فلسفاتهم في ذواتهم، وإنما تتباين وتتناقض مع ذواتهم، كما حصل مع نيتشه الذي دعا إلى الإنسان الأعلى وانتهى بحياته إلى وضع هو أشبه بالإنسان الأدنى، أو أدنى من ذلك مع إصابته بالجنون، وهكذا فلاسفة آخرون.

ومن ثمرة هذه الفلسفة أيضاً، ولادة دولة باكستان التي ظهرت إلى الوجود عام 1947م، وأراد منها **إقبال** أن تكون تحقيقاً وإثباتاً لذاتيّة المسلمين في شبه القارة الهنديّة، ومنطلقاً لنهضتهم وتقدّمهم، وسبيلاً لحل مشكلاتهم ومعالجة معضلاتهم المتراكمة والمستعصية، لكنَّ ما وصلَتْ إليه باكستان اليوم، ليس هو ما كان يتطلَّع إليه **إقبال**، فباكستان في رؤية **إقبال** ليست هي باكستان التي نراها اليوم.

يضاف إلى ذلك أن هذه الفلسفة ساهمت في ربط المسلمين هناك بهويتهم، ووقفت في وجه الأفكار والفلسفات الأوروبيّة التي وجدت في ظروف الاحتلال والاستعمار أرضيّة وفرصة لزحفها وتمددها، ومن هذه الجهة تُعَدّ فلسفة **إقبال** واحدة من أكثر الفلسفات التي ظهرت هناك فاعليّة وتماسكاً في مواجهة وممانعة الأفكار والفلسفات الأوروبيّة، واستطاعت النفوذ والتأثير الواسع والعميق على جيل المثقفين والمتعلمين هناك، واعترف له بهذا التأثير المفكرون والعلماء والأكاديميون الهنود والباكستانيون، ومنهم الأكاديمي الباكستاني الدكتور فضل الرحمن الذي تحدث عام 1953م قائلاً: «لقد كان تأثير **إقبال** عميقاً في الجيل الجديد من مثقفي المسلمين في الهند وباكستان»[1].

---

(1) محمد أحمد خلف الله، **الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة**، بحوث ودراسات مؤتمر برينستون بواشنطن، 1953م، ص84.

أما إلى أين وصلت فلسفة إقبال؟

يمكن القول: إن المشكلة ليست بالضرورة في هذه الفلسفة إذا كانت قد تراجعت أو نُسِيَتْ، أو فقدت شعلتها، أو على الأقل، قدراً كبيراً وهجها، بقدر ما أن المشكلة هي في الضعف والجمود والتراجع الفكريّ والعلمي والفلسفيّ الذي عانت وما زالت تعاني منه المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة؛ حيث تموت فيها ولا تحيا الأفكار والفلسفات، وتتلاشى وتضمحل مع مرور الوقت، وهذا هو حال ومآل معظم أو جميع الأفكار والفلسفات التي ظهرت في هذه المجتمعات، مع ملاحظة أنَّ فلسفة **إقبال** هي أفضل حالاً من غيرها؛ حيث تأسست باسم **إقبال** جمعيات وأكاديميات منها أكاديميتان في باكستان، واحدة في لاهور، والثانية في كراتشي.

وكلمة الختام أن العالم الإسلاميّ بأمسِّ الحاجة اليوم إلى فلسفة **إقبال** وتجديد هذه الفلسفة لمواجهة عصر العولمة.

الفصل الخامس

مناقشات مع إقبال

ـ 1 ـ

هاملتون جيب ومناقشة إقبال

من المناقشات المبكرة لأفكار إقبال، تلك المناقشة التي جاءت من المستشرق الإنجليزي هاملتون جيب المتخصص بحقل الإسلاميّات، في كتابه الشهير «الاتجاهات الحديثة في الإسلام».

وتكتسب هذه المناقشة أهميّة لاتصالها بشخص هاملتون جيب، الذي يعدّه الناقد الفلسطيني إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق»، أعظم اسم في الدراسات الإسلاميّة في العالم الأنجلو ـ أمريكي، وأول ممثل مهم للدراسات العربيّة والإسلاميّة في أمريكا، حسب رأي المستشرق يوهان فوك في كتابه «تاريخ حركة الاستشراق»، وأشهر مستشرق بريطاني ظهر حتّى اليوم في نظر عبد المجيد القيسي مترجم كتابه «المجتمع الإسلاميّ والغرب»، الذي أصدره جيب بالاشتراك مع هارولد بوين عام 1950م.

وهاملتون جيب كان معاصراً لإقبال، لكن مناقشته لأفكاره جاءت بعد وفاته بسبع سنوات، على صورة محاضرات أُلْقِيت عام 1945م، وتسع سنوات بعد صدورها في كتاب عام 1947م.

وهذا يعني أنَّ هذه المناقشة جاءت من طرف واحد، وهذا ما

ينقصها فعلاً، ولو جاءت من طرفين لكانت أكثر غنى وثراء، ولكان لها شأنٌ مختلف بين الدارسين والباحثين في حقل الإسلاميّات، ودراسات التجديد الدينيّ.

وقد جاءت هذه المناقشة في سياق اهتمامات جيب بدراسة وتحليل الاتجاهات الحديثة في المجال الإسلاميّ، وأثر الأفكار الغربيّة على هذه الاتجاهات من جهة، وأثر هذه الاتجاهات على بنية التفكير الإسلاميّ، وبنية المجتمعات الإسلاميّة من جهة أخرى.

وفي هذا النطاق ركز جيب على شخصيتين بارزتين في مجال التجديد الدينيّ وعلاقته بالروح العصريّة، وهما الشيخ محمد عبده في مصر والعالم العربي، ومحمد **إقبال** في الهند.

أما الذين سبقوا جيب، فقد كان تركيزهم بشكل أساسي على شخصيّة الشيخ محمد عبده، كما في محاولة زميله شارل آدمز في كتابه «الإسلام والتجديد في مصر» المنشور عام 1933م.

واللافت في الأمر أن جيب أقام مناقشته على أساس إظهار وتصوير أفكار **إقبال** وتحليلاته ومقولاته بالتناقض والتشوُّش والاضطراب، وبقي على طول الخط متتبعاً هذا المنحى، ومستنداً بشكل أساس كتاب «تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام»، ومن تجليات هذه الصورة في نظر جيب:

أولاً: يبدأ جيب حديثه عن **إقبال** ومناقشته لأفكاره بالتأكيد على تناقضاته وتشوشاته وكيف أنه أسهم في زيادة التوتُّرات والنزاعات الداخليّة الفكريّة بالهند، وحسب قوله: فإن النزاعات السياسيّة والاجتماعيّة التي هزَّت الهند منذ بداية القرن العشرين، قد أحدثت ردود فعلٍ معاكسةٍ في الأفكار الدينيّة الإسلاميّة، وأثارت تموجات جديدة، وأفرزت معها قادةً كان من أشهرهم على الصعيد الثقافيّ الشاعر الفيلسوف محمد **إقبال**.

ويتمم جيب كلامه مستدركاً بالقول: إلا أنَّ **إقبالاً** نفسه نظراً لتناقضاته وتشوشاته قد أسهم في زيادة التوتُّرات والنزاعات الداخليّة الفكريّة.[1]

وحينما يريد جيب البحث عن الطريقة المثلى لتقدير **إقبال** ـ حسب قوله ـ فإنه لا يراها إلا باعتباره الرجل الذي قبل مختلف الاتجاهات والتيارات الفكريّة التي شغلت العالم الإسلاميّ في الهند؛ بحيث أصبح مزاجه الشاعري مرآة لكل ما يعتري النفس من رومانسيّة ليبراليّة، وميول اشتراكيّة لدى الشباب، وتوق إلى إنشاء الجامعة الإسلاميّة تحت لواء رئيس قوي يعيد للإسلام مجده السياسي، إلى درجة أن كل مسلم في الهند ناقم على الواقع الدينيّ أو الاجتماعي أو السياسي، كما يضيف جيب، كان بوسعه أن يجد في شخص **إقبال** ناصحاً يدعوه للتحرر عن طريق انعتاق نفسه.[2]

ثانياً: يرى جيب أن **إقبالاً** يشكل أهمَّ صورة للطائفة الإسلاميّة الحديثة، لكنَّه بعد أن يستدرك يمثل عنده أيضاً الصورة المخيبة للآمال الفكريّة، فهو من جهة، والكلام لجيب، يشدد في مذهبه على ضرورة يقظة المسلمين من سبات الماضي الذي يكبلهم، ويدعوهم إلى تطوير شخصيتهم، وإعداد العدة لظهور الإنسان الأعلى، لكنه في خطته هذه تارة ما كان يدعو لاشتراكيّة مبهمة، وطوراً لإطاعة المثل الاجتماعيّة في الإسلام.

ومن جهة أخرى، هاجم **إقبال** فكرة القوميّة على الرغم من أن شعره تحول إلى النشيد الوطني الهندي، ودافع عن إقامة دولة باكستان. كما أن

---

(1) هاملتون جيب، **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966م، ص88.

(2) هاملتون جيب، المصدر نفسه، ص90.

قصائده كانت مليئة بالتناقضات الغريبة، على الرغم من محاولة تلامذته استخراج نوع من النظام فيها.

وفي آخر ذكر له، وقبل أن يختم جيب كتابه وصف **إقبالاً** بأنه صاحب أحكام غير ناضجة، وذلك في سياق نقده لتلامذته معتبراً أن لا شيء يثير الغضب على حد وصفه، أكثر من تلامذة **إقبال** وهم يرددون على سعة علمهم أحكام أستاذهم غير الناضجة.[1]

ثالثاً: إن منشأ عناية جيب **بإقبال** هو كتابه «تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام»، لكونه كتاباً وثيق الصلة بموضوع الاتجاهات الحديثة في الإسلام. وفي هذا الكتاب تطرق **إقبال** حسب قول جيب إلى موضوع صياغة الأفكار الرئيسيّة للإسلام في قالب موحد للاهوت الإسلاميّ، ويمثل هذا الكتاب، في نظره، أول محاولة تامة لإعادة بناء اللاهوت الإسلاميّ على قاعدة استدنائيّة.

أما وجه التناقض أو التشوش أو الاضطراب من هذه الجهة، في نظر جيب، أن ما وصل إليه **إقبال** في هذه المحاضرات هو تماماً غير ما انطلق منه في سعيه إلى صياغةٍ جديدةٍ للاهوت الإسلاميّ الراهن، وأن الأفكار التي عبَّر عنها حول إعادة بناء التفكير الدينيّ إنما هي نتيجة التحليل الحدسي على الطريقة الصوفيّة، حيث يجتذبه كاهن الرومانسيّة اللاعقلانيّة ونبيُّها برغسون حسب وصف جيب.[2]

رابعاً: التناقض والتشوش في علاقة **إقبال** بالثقافة الغربيّة، وفي هذا الشأن أشار جيب إلى موردين، أو أن هناك موردين يمكن الإشارة إليهما في هذا الشأن، وهما:

المورد الأول: حين اعتبر جيب أن **إقبالاً** هو المدافع المتحمس عن

---

(1) هاملتون جيب، المصدر نفسه 89 ـ 137.

(2) المصدر نفسه، ص115 ـ 151.

الثقافة الغربيّة التي تأثر بها، إلا أنه ظل يهاجم جميع المؤسسات والمنظمات الغربيّة باعتبارها أموراً مشينة.

المورد الثاني: حين اعتبر جيب أن **إقبالاً** قد أدخل من حيث لا يدري تلك الاتجاهات الفكريّة التي جعلت المسيحيّة في الغرب تتحول تدريجياً إلى ديانة إنسانيّة، وذلك نتيجة اعتماده على التفكير العلمي والأفكار السائدة حول قانون الطبيعة والتطور في دراسة الدين والعقيدة الإسلاميّة. ويجزم جيب أن لا مندوحة عنده في أن هذه النزعة الإنسانيّة في فلسفة **إقبال** إنما تجد تعبيرها في فلسفة برغسون اللاعقلانيّة.[1]

خامساً: التناقض والتشوش من جهة علاقة **إقبال** بالتصوف، وفي هذا الشأن يرى جيب أن اللاهوت الذي حاول **إقبال** الانتصار له هو اللاهوت الصوفي، وفي الوقت الذي دعا فيه المجددون إلى إسلام تحرري إنساني جديد يرتكز على الأسس السنيّة، سعى **إقبال** والكلام لجيب لإعادة تركيب التفكير الصوفي على نمط الإنسانيّة الغربيّة، رغم أنه ينتقد في محاضراته وشعره الصوفيّة واتجاهاتها الحلوليّة.

وهذا التناقض الذي يصل إليه **إقبال**، حسب قول جيب، يجد تفسيره في أن **إقبالاً** انطلق من التفكير اللاهوتي الصوفي، وليس من الأخلاق الصوفيّة التي كرهها **إقبال** لأنها تمثل بنظره رمزاً للسلبيّة، ومنبعاً للاستسلام.

وهنا يكمن في نظر جيب الضعف الرئيسي **لإقبال** كمفكر ديني؛ لأن الصوفيّة في تعاليمها الأخلاقيّة وتنسّكها تصبح حسب تعبير **إقبال** نفسه، ـ والكلام لجيب ـ السعي إلى عدم لا اسم له، فهو لا يشير في محاضراته إلى التعاليم الأخلاقيّة في نظامها، وأنه لم يكن على استعداد لقبول

---

(1) المصدر نفسه، ص114.

المذهب الأخلاقي الحسِّي في القرآن بدون تحفظ، وأصر على تفسيره وفقاً لمذهبه القائل بالمفاهيم الديناميّة في القرآن.[1]

سادساً: الاضطراب والتشوش من جهة علاقة **إقبال** بالآيات القرآنيّة، وفي هذا الشأن يرى جيب أن من الضعف الذي يشترك فيه **إقبال** مع المجددين الآخرين استناده في محاضراته بصورة دائمة إلى الآيات القرآنيّة لإثبات براهينه.

وقد واجه جيب هذا الاستناد عند **إقبال** بسؤالين، السؤال الأول: هل تمثل هذه الاستشهادات مجمل مذهب القرآن حول النقطة موضوع البحث؟ والسؤال الثاني: هل هذه الاستشهادات هي حقاً تمثل ما يريده **إقبال** من معنى؟.

وفي تقدير جيب أن هناك بوناً واضحاً بين المعنى البسيط والمقصد الدينيّ للآية، وبين المذهب الذي طبقه عليها **إقبال**.[2]

وإذا كانت هذه الطريقة كما يضيف جيب، لتعزيز مسألة الأصالة الفكريّة فإن **إقبالاً** لم يصلح بها شيئاً، بل ساهم بزيادة الخطأ الرئيسي الذي وقع فيه التفكير المجدد بأكمله.

هذه لعلها أبرز الملاحظات التي أثارها جيب في مناقشته لأفكار **إقبال** بالاستناد على كتابه «تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام».

وعند النظر في هذه المناقشة يمكن القول، إن جيب حاول تجنب الثناء على **إقبال**، وإظهار التوافق معه في بعض المواقف والأفكار، ولم يعطِه حقَّه كما ينبغي، بل حاول أن يُظهِر تفوقه عليه، والتقليل من أهميته وأهميّة محاولته الفكريّة كما تجلت في كتابه السالف الذكر، ولم يعترف

---

(1) المصدر نفسه، ص115.

(2) المصدر نفسه، ص116.

له بأي فضيلة، وما اعترف له بها سلبها منه في ذات اللحظة مستدركاً كعادته، فحينما قال علينا أن نعترف **لإقبال** بالشجاعة والإخلاص، سرعان ما استدرك قائلاً: لكن الشجاعة والإخلاص لا يكفيان، وتمَّم كلامه ولا يمكن أن نرضى للدفاع عنه إلا بعد القول إن **لإقبال** في لاهوته الجديد أسساً بإمكان غيره تبيينها من بعده، لتوضيح آرائه وتتمتها بمذهب أخلاقي له دلالة خاصة.[1]

والذي لا شك فيه أن مناقشة جيب هذه هي مناقشةٌ استشراقيّةٌ محضةٌ، نابعةٌ من عقل استشراقي، ويصدُق عليها كلّ ما يصدق على المعرفة الاستشراقيّة من أحكام وتقديرات وانطباعات، وبالتالي فهي قراءة متحيزة وتوظيفيّة ومتعالية، وعلى هذا الأساس ينبغي النظر إليها والتعامل معها.

وهذا ما حاول تأكيده والبرهنة عليه إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق»، الذي نظر فيه إلى جيب بوصفه مستشرقاً تاماً، وينتمي إلى الاستشراق الكلاسيكي، ويفخر بهذا الوصف، فقد كان يفضل أن يسمي نفسه مستشرقاً على أن يسمي نفسه مستعرباً[2]، ونعته سعيد بالتحيز الذي جعل منه عقبة كأداء حسب قوله في وجه كل من يحاول أن يفهم الإسلام الحديث، كما نعته بالعدائيّة حين تعجب سعيد وتساءل لماذا ينبغي أن يواجه الإسلام الحديث بكل هذه العدائيّة الجارفة التي يحملها جيب.[3]

أما الملاحظة التي أراها جديرة بالنظر في هذا الشأن، هي أن هناك تشابهاً كبيراً من جهة موضوع البحث، وطبيعة القضايا والسياق الفكريّ، بين كتاب جيب «الاتجاهات الحديثة في الإسلام»، وكتاب محمد **إقبال** «تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام».

---

(1) المصدر نفسه، ص116.

(2) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربيّة، 2001م، ص83.

(3) إدوارد سعيد، المصدر نفسه، ص129.

ولعل كتاب إقبال في نطاق الدراسات الإسلاميّة، يعادل كتاب جيب في نطاق الدراسات الغربيّة.

ولم أجد بين الدارسين والباحثين في مثل هذه الموضوعات، من التفت إلى مثل هذا التشابه، وتطرق إليه، وسلط عليه الأضواء. ولا أدري لماذا رأى مالك بن نبي تشابه موقفه في كتابه «وجهة العالم الإسلاميّ» بموقف جيب في كتابه «الاتجاهات الحديثة في الإسلام»، ولم يرَ تشابه موقفه بموقف محمد إقبال.

واللافت أكثر أن مالك بن نبي أظهر قرباً وانحيازاً لجيب في كتابه السالف الذكر، بخلاف موقفه من إقبال الذي تعامل معه بطريقة نقديّة، كما لو أنه كان متأثراً بموقف ورؤية جيب تجاه إقبال، فنادراً ما أظهر ابن نبي توافقاً مع إقبال، أو تأييداً لأفكاره. ولا يستبعد عدم اطّلاع مالك بن نبي على كتاب إقبال «تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام» حين تصنيفه لكتابه «وجهة العالم الإسلاميّ»، خصوصاً وأنه لم يأت على ذكر كتاب إقبال في كتابه، ومعظم الموارد التي أشار فيها ابن نبي إلى إقبال تتعلق ببعض أفكاره التي وردت في كتاب جيب أيضاً. كما أن الاهتمام الذي أعطاه جيب لكتاب إقبال في سياق نقده وتحليله لمحاضرات الكتاب، يفوق بكثير مقدار ما أشار إليه ابن نبي في كتابه المذكور.

والذي أراه وبعيداً عن التحيز أن كتاب إقبال يعدّ أكثر عمقاً ومتانةً وثراءً من كتاب جيب. أقول هذا الكلام بحكم تعاملي مع كلا الكتابين وتحليل نصوصهما، وتكوين المعرفة النقديّة بهما.[1] وأن ما حاول إقبال طرحه والاستدلال عليه يدحض في مرات عديدة ما طرحه جيب في كتابه، وهو يحاول التشكيك في أفكار وأطروحات إقبال.

---

(1) زكي الميلاد، الإسلام والتجديد، بيروت: المركز الثقافيّ العربي، 2008م، ص102.

ـ 2 ـ

فضل الرحمن ومناقشة إقبال

الدكتور فضل الرحمن باحث وأكاديمي في مجال الإسلاميّات، شغل مناصب تربويّة في بلده باكستان، وكان أستاذاً للفكر الإسلاميّ في قسم لغات الشرق الأدنى بجامعة شيكاغو بالولايات المتحدة الأمريكيّة، وهي الجامعة التي أصدرت له أبرز مؤلفاته المعروفة، ومنها أربعة مؤلفات هي: كتاب «الإسلام»، وكتاب «النبوة في الإسلام. . الفلسفة والسلفيّة»، وكتاب «المواضيع الرئيسيّة في القرآن»، وكتاب «الإسلام وضرورة التحديث».

وهذا الكتاب الأخير هو الذي سوف نعتمد عليه في هذه المناقشة، وكان قد بدأ العمل به عام 1977م، وأنجزه عام 1978م، في إطار مشروع بحث قامت به جامعة شيكاغو حول «الإسلام والتغير الاجتماعي»، وصدر في كتاب بالإنجليزيّة عام 1982م، وترجم إلى العربيّة وصدر في بيروت عن دار الساقي عام 1993، بالتعاون مع مؤسسة تعزيز الديمقراطيّة والتغيير السياسي في الشرق الأوسط.

ومع أن فضل الرحمن لم يقدِّم في هذا الكتاب تحليلاً وافياً ومتماسكاً ومنهجياً لأطروحة إقبال الفكريّة، إلا أنه أثار مجموعة

ملاحظات متفرقة ومتناثرة، تصلح في مجموعها لأن تكوّن مناقشة جديرة بالتأمل والنظر.

وجاءت هذه الملاحظات في سياق حديث فضل الرحمن عن جهود التحديث التي بذلت طوال قرن للنظم التربويّة الإسلاميّة في مجتمعات مثل مصر وتركيا وإيران والهند وباكستان وأندونيسيا، متخذاً من النزعة العقليّة الإسلاميّة محوراً للبحث والنظر والتحليل، فهذا هو الذي يشكل بالنسبة إليه جوهر التربية الإسلاميّة العالية، وباعتبار أن نمو تفكير إسلامي أصيل ومجدد وكفؤ هو الذي يتعين أن يوفر المعيار الحقيقي الذي يحكم على أساسه بمدى نجاح أو إخفاق نظام تربوي إسلامي معين.[1]

وهذه المناقشة تكمن أهميتها في ثلاثة أمور:

أولاً: المنزلة الأكاديميّة العالية التي يحظى بها فضل الرحمن في الأوساط العلميّة، فقد كان أحد ثلاثة أسماء برزت أكاديمياً بالولايات المتحدة الأمريكيّة في مجال تدريس الإسلاميّات بالجامعات الأمريكيّة، إلى جانب الدكتور إسماعيل الفاروقي من فلسطين، والدكتور السيد حسين نصر من إيران.

ثانياً: لم أجد في المجال العربي من تحدث عن هذه المناقشة، وأشار إليها في مجموعها وبشكل منظم في الكتابات والدراسات التي تحدثت عن إقبال، وتطرقت إلى أفكاره وتجربته الدينيّة والفلسفيّة على كثرتها وديمومتها.

ثالثاً: تُذَكِّر هذه المناقشة وتَتَّصِل بمناقشة هاملتون جيب التي سبق

(1) فضل الرحمن، **الإسلام وضرورة التحديث**، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، 1993م، ص 9.

الحديث عنها، وتحمل بعض روحها وسماتها من حيث المنحى العام. فقد ظهر فضل الرحمن في هذه المناقشة وكأنه شديد الشبه بهاملتون جيب من حيث الحذر والصرامة في موقفه تجاه **إقبال**، وظل مقتصداً في توجيه الثناء عليه، ونادراً ما أظهر التوافق والتناغم معه.

وقد أشار فضل الرحمن إلى أهميَّة **إقبال** وبنوع من الحذر، مرتين في كتابه «الإسلام وضرورة التحديث»، مرة حين اعتبر أن ليس من قبيل الصدفة على حدٍّ قوله أَلا تعرف الحداثة الإسلاميّة أي طالب جاد للفلسفة في طول العالم الإسلاميّ وعرضه يمكن الافتخار به سوى محمد **إقبال**. ومرة حين اعتبر كما اعتبر من قبل هاملتون جيب، أن محمد **إقبال** قام بالمحاولة المنهجيّة الوحيدة في العصور الحديثة في ميدان المعرفة الإسلاميّة الميتافيزيقيّة في كتابه «تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام».

وأما أبرز الملاحظات التي أشار إليها فضل الرحمن في مناقشته **لإقبال** هي:

أولاً: اعتبر أن هدف **إقبال** في محاولته الفكريّة، لم يكن هدفاً دراسياً علمياً، بل كان هدفه يقظة المسلمين كأمة وجماعة. ولهذا لم يَقُمْ **إقبال**، بحسب نظر، فضل الرحمن، بصياغة فلسفة تربويّة، ولم يضع أي برنامج لتربية المسلمين، كما لم يقدِّم أي شيء من شأنه أن يمثل صياغة لسياسات تربويّة إسلاميّة، ليس فقط في المجال التربوي، بل في غيره من حقول المسعى البشري، ولم يترك **إقبال** أيَّ تراث وضعي أو إيجابي باستثناء رغبته التي أبداها في أن يكون لمسلمي الهند وطنهم الذي يمكنهم أن ينظموا ويوجهوا حياتهم تبعاً لما تحضهم عليه تعاليم الإسلام.[1]

---

(1) فضل الرحمن. المصدر نفسه، ص 89.

وفي هذه النقطة تحديداً يظهر الافتراق المنهجي بين فضل الرحمن وإقبال، بين إقبال الذي كانت تحركه نزعة الإحياء واليقظة ونهضة المسلمين، وبين فضل الرحمن الذي كانت تحركه النزعة العلميّة والأكاديميّة، وبحكم هذه النزعة كان من السهل على فضل الرحمن أن يلتفت إلى مثل هذه الملاحظة، ويعيرها الأهميّة.

وقد كان إقبال ملتفتاً إلى هذه الملاحظة التي أثارها فضل الرحمن، فهو يرى أولويّة تقديم جانب العمل والتجربة على جانب الرأي والتفكير المجرد، ومن الملاحظات البديعة التي وجدتها في كتاب «تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام»، أن الفكرة التي افتتح بها إقبال كتابه، تحمل المعنى نفسه للفكرة التي اختتم بها كتابه. وهي الفكرة التي تقدّم جانب العمل على جانب الرأي، فأول سطر يفتتح به إقبال كتابه، هو قوله: «القرآن الكريم كتاب يُعنى بالعمل أكثر مما يُعنى بالرأي»، وفي نهاية الكتاب يختتمه بقوله: «بأن العالم ليس شيئاً لمجرد الرؤية، أو أنه شيء يعرف بالتصور، وإنما هو شيء يبدأ ويعاد بالعمل المستمر».

وأثبتت التجربة عنده كما يقول إقبال: «أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوي الصادق، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها، وهذا هو السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس إلا قليلاً، في حين أن الدين استطاع دائماً أن ينهض بالأفراد، ويبدل الجماعات بقضِّها وقضيضها، وينقلهم من حال إلى حال»[1].

ثانياً: في نظر فضل الرحمن أن إقبالاً لم يأتِ بأي إضافة منهجيّة في مجال تعليم القرآن، وإنما اختار واستعار من بين آياته لكي يبرهن على أطروحات من المؤكد كما يقول فضل الرحمن، أنَّ بعضها كان حقاً من

---

(1) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 207.

نتاج تمعّنه العام في القرآن، لكنها تبدَّت له على أيِّ حال ملائمة بشكل جيد للاحتياجات الراهنة لمجتمع إسلامي جامد، وأنه يعبِّر عن تلك الأطروحات انطلاقاً من نظريات تطور معاصرة مثل نظريّة برغسون ووايتهد.

وتفسير هذه الملاحظة يتصل بالملاحظة السابقة، في أن هدف **إقبال** لم يكن هدفاً دراسياً، وبالتالي فإنه لم يكن بصدد بلورة نظريّة منهجيّة في فهم القرآن، ولم يكن هذا قصده على الإطلاق، لكنه جعل من القرآن الكريم منبعاً لفلسفته ليكون مستقلاً عن الفلسفة الأوروبيّة، والفلاسفة الأوروبيين، ولعله ليقول لهؤلاء إنه لا يأخذ فلسفته منهم وإن رجع إليهم، وإنما يأخذها من القرآن الكريم، وعلى ضوء هذا الكتاب يحاكم فلسفاتهم ومقولاتهم الفلسفيّة، ليكشف لهم عظمة القرآن، وكيف أنه يمثل منبعاً صافياً وأصيلاً ومتجدداً في اكتشاف وتوليد واستنباط الأفكار الحيّة والمعاصرة.

وقد كان يبدو عند **إقبال** أن مقدمة ابن خلدون تدين بالجانب الأكبر من روحها إلى ما استوحاه المؤلف من القرآن، بل هو مدين للقرآن إلى حد كبير في أحكامه على الأخلاق والطبائع. هذا عند **إقبال**، ويبدو عندي أن هذا الكلام بتمامه ينطبق على **إقبال** فإنه مدين للقرآن إلى حد كبير في استنباط وتوثيق أفكاره ومقولاته، وحتى في استقلاله الفلسفيّ، وتميزه عن الفلاسفة الأوروبيين. وليس كما ظن هاملتون جيب خطأً حين اعتبر أن من الضعف عند **إقبال** كونه يستند بصورة دائمة إلى الآيات القرآنيّة لإثبات براهينه.

ثالثاً: يرى فضل الرحمن أن محاولة **إقبال** صارت اليوم قديمة جداً، طالما أنه كان يأخذ معاصريه مأخذ الجدِّ وبخاصة أولئك العلماء الذين كانوا يحاولون أن يبرهنوا على إرادة الإنسان الديناميّة الحرة بالاستناد إلى قاعدة المعطيات العلميّة الجديدة.

والنقاش الذي يوجَّه لهذا الكلام، هو هل هناك محاولة لا ينبغي لها أن تأخذ مأخذ الجد آراء ومقولات وأفكار المعاصرين لها من العلماء!

وإذا كانت محاولة إقبال صارت اليوم قديمةً، فهي قديمة من ناحية زمنيّة، لا من ناحية معرفيّة، فهي لم تُقْرَأْ بصورة معمقة إلى هذا اليوم، ولم نتجاوز هذه المحاولة معرفياً إلى هذا اليوم أيضاً، فهي محاولة لم تتمم من جهة، إلى جانب أن هناك انقطاعاً معرفياً عنها من جهة أخرى.

وكان من الإنصاف عندما أشار فضل الرحمن إلى هذه الملاحظة، أن يلتفت ويشير إلى اللفتة الذكيّة من إقبال حين أشار في مقدمة كتابه إلى ملاحظة تعزِّز من قيمته، وتسلب المعنى من ملاحظة فضل الرحمن، بقوله: «إنه ينبغي ألا يغيب عن أذهاننا أن التفكير الفلسفيّ ليس له حدّ يقف عنده، فكلّما تقدّمت المعرفة، وفتحت مسالك للفكر جديدة، أمكن الوصول إلى آراء أخرى، غير التي أثبتها في هذه المحاضرات، وقد تكون أصح منها. وعلى هذا فواجبنا يقتضي أن نرقب في يقظة وعناية تقدّم الفكر الإنساني، وأن نقف منه موقف النقد والتمحيص»[1].

(1) محمد إقبال، المصدر نفسه، ص 3.



ملاحق

مؤلفات إقبال

أولاً: المؤلفات النثريّة

1 ـ علم الاقتصاد

صدر باللغة الأرديّة مطلع القرن العشرين، وهو أول مؤلفات **إقبال**، وقد عُثِر على نسخة من الكتاب في مكتبة **إقبال** الشخصيّة، ولا يحمل تاريخ الطبع. وحسب رواية ابنه جاويد، فإنَّ **إقبالاً** لم يَرَ من المناسب أن يُطْبَع الكتاب طبعة ثانية، وذلك نظراً إلى النظريات الاقتصاديّة المتطورة.

مع ذلك طُبع الكتاب طبعة ثانية في كراتشي عام 1961م، وصدرت منه طبعة ثالثة عام 1977م قامت بنشرها أكاديميّة **إقبال** بلاهور.

2 ـ تطور ما وراء الطبيعة في إيران.

وهو رسالته للدكتوراه نشرت باللغة الإنجليزيّة في لندن عام 1908م. ترجمها إلى اللغة العربيّة: الدكتور حسين مجيب المصري، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريّة، 1986م.

3 ـ تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام.

طبع باللغة الإنجليزيّة عام 1930م، وأعادت جامعة أكسفورد طباعته

مرة ثانية عام 1934م، بإضافة محاضرة سابعة هي محاضرة (هل الدين أمر ممكن).

ترجمه إلى اللغة العربيّة: عباس محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955م.

4 ـ الأفكار المختلفة.

صدر عام 1961م؛ أي بعد وفاة **إقبال**، ويحتوي على ملاحظات وانطباعات حول قضايا متعددة، وعلى شكل فقرات قصيرة.

ثانياً: الدواوين الشعريّة

1 ـ أسرار خودي (أسرار الذاتيّة)

صدر باللغة الفارسيّة عام 1915م، وهو منظوم بأسلوب القافية المزدوجة التي تسمى في الشعر الفارسي بالمثنوي.

2 ـ رموز بي خودي (رموز نفي الذات)

صدر باللغة الفارسيّة عام 1918م، وهو يتمم الديوان السابق ويتكامل معه.

وقد ترجم الدكتور عبد الوهاب عزام كلا الديوانين، وجمعهما في ديوان واحد بعنوان (الأسرار والرموز)، صدر بالقاهرة عام 1956م.

3 ـ بيام مشرق (رسالة الشرق)

صدر باللغة الفارسيّة عام 1923م، وفي أعلى الديوان كتب **إقبال** الآية الكريمة ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾، وكتب تحت عنوان الديوان «جواب ديوان الشاعر الألماني جوته».

ترجم هذا الديوان إلى اللغة العربيّة الدكتور عبد الوهاب عزام، وصدر بكراتشي عام 1951م.

4 ـ بانك درا (صلصلة الجرس)

صدر باللغة الأرديّة عام 1924م، ويضم قصائد ترجع إلى عام 1905م، وقصائد أخرى ترجع إلى عام 1908م خلال فترة وجوده في أوروبا، وقصائد ترجع إلى عام 1924م.

5 ـ زبور عجم (أناشيد فارسيّة)

صدر باللغة الفارسيّة عام 1929م، ويعتبر هذا الديوان في نظر بعض النقاد أجود شعر **إقبال** المنظوم باللغة الفارسيّة.

6 ـ جاويد نامه (رسالة الخلود)

صدر باللغة الفارسيّة عام 1932م، ويحتوي على ألفي مقطع شعري مزدوج أو مثنوي، وهو عبارة عن رحلة عروج إلى الأفلاك العليا. ويُعَدُّ هذا الديوان في نظر البعض من أروع أعمال **إقبال** الأدبيّة، وأعمق أشعاره الفلسفيّة، ويمتزج فيها التصوف بالفلسفة والتاريخ[1].

7 ـ مسافر

صدر باللغة الفارسيّة عام 1934م، ويحكي قصة سفره إلى أفغانستان عام 1932 تلبية لدعوة ملكها آنذاك نادر شاه.

8 ـ بال جبريل (جناح جبريل)

صدر باللغة الأرديّة عام 1935م، ويحكي مشاهدات **إقبال** عن رحلاته إلى فلسطين ومصر وأفغانستان وفرنسا وإيطاليا وأسبانيا وانجلترا.

---

(1) أحمد عوض، **العلامة محمد إقبال.. حياته وآثاره**، ص264.

9 ـ پس چه بايد كرد اى أقوام مشرق (ماذا ينبغي أن نعمل يا أمم الشرق)

صدر باللغة الفارسيّة عام 1936م، وفيه يوجه **إقبال** خطاباً إلى أمم الشرق التي تعرضت للغزو الأوروبي، وهيمنة الحضارة الغربيّة.

10 ـ ضرب كليم (شريعة موسى أو عصا موسى)

صدر باللغة الأرديّة عام 1936م، ووصفه **إقبال** بأنه إعلان للحرب على العصر الحاضر، فهو يتحدث عن قضايا ومشكلات العصر الحديث مثل قضايا المرأة، والتربيّة والتعليم، والفنون الجميلة، إلى القضايا السياسيّة.

11 ـ أرمغان حجاز (هديّة الحجاز)

صدر عام 1938م، ويحتوي على قصائد قصيرة باللغتين الفارسيّة والأرديّة، وقيل إن **إقبالاً** وضع اللمسات الأخيرة لهذا الديوان وهو على فراش المرض.

12 ـ سرود رفته (أنشودة الماضي)

صدر عام 1959م، أي بعد وفاة **إقبال** ويحتوي على مجموعة من القصائد التي لم تضمن في الدواوين السابقة.

ثالثاً: أعمال أخرى

1 ـ مراسلات إقبال

إعداد: السيد بي آر وار، نشرته أكاديميّة **إقبال** بكراتشي عام 1967م، ويحتوي على الرسائل التي وجهها **إقبال** إلى الشخصيات السياسيّة والدينيّة والاجتماعيّة، وشرح فيها وجهات نظره إزاء القضايا العامة والمختلفة.

2 ـ خطب وتصريحات إقبال

صدر بلاهور، ويتضمن خطب وتصريحات **إقبال**، كما يتضمن المداولات التي جرت بينه وبين جواهر لال نهرو.

3 ـ كتاب ثبت مراجع إقبال

إعداد: السيد ك. أ. وحيد، كراتشي: أكاديميّة **إقبال**، صدر عام 1965م ويتضمن ثبتاً بمؤلفات **إقبال** الشعريّة والنثريّة، وثبتاً بالمؤلفات المترجمة إلى اللغة العربيّة والأرديّة، وثبتاً بالمؤلفات المنشورة عن **إقبال** باللغات الأخرى العربيّة والأرديّة والفارسيّة والتركيّة والأجنبيّة.

توثيق ما كتب عن إقبال
من مؤلفات باللغة العربيّة

- إبراهيم، سمير عبد الحميد، **الأسرار والرموز للشاعر محمد إقبال. . دراسة وتحقيق**، لاهور: المكتبة العلميّة، 1978م.
- إبراهيم، سمير عبد الحميد، **إقبال والعرب**، الرياض: مكتبة دار السلام، 1993م.
- إبراهيم، سمير عبد الحميد، **إقبال وديوان أرمغان حجاز**، لاهور: المكتبة العلميّة، 1974م.
- إبراهيم، سمير عبد الحميد، **الطريق إلى الوحدة الإسلامية دراسة مقارنة بين فكر إقبال والمودودي**، القاهرة: دار الأنصار، 1981م.
- أسدي، خالد عباس، **محمد إقبال. . قصائد مختارة ودراسات**، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1982م.
- أظهر، ظهور أحمد، **إقبال العرب على دراسات إقبال**، لاهور: المكتبة العلميّة، 1977م.
- الأعظمي، محمد، **فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند والباكستان**، بالاشتراك مع الصاوي شعلان، القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، 1950م.
- إقبال، جاويد، **النهر الخالد. . كتاب عن حياة شاعر الشرق والإسلام**

العلامة محمد إقبال، ترجمة: ظهور أحمد أظهر، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005م.

- البقري، أحمد ماهر، **الفكر الإسلاميّ في أدب إقبال**، 1988م.
- بوعزيزي، محمد العربي، **محمد إقبال فكره الدينيّ والفلسفيّ**، دمشق: دار الفكر، 1999م.
- حسون، علي، **فلسفة إقبال**، دمشق: دار السؤال، 1985م.
- سهيل، محمد إقبال، **إقبال والأمة الإسلامية**، 1986م.
- شيمل، آن ماري، **أسرار العشق المبدع في كتابات محمد إقبال**، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلاميّ، 1996م.
- الطرازي، عبد الله مبشر، **المفكر الإسلاميّ الكبير العلامة محمد إقبال سيرته وشعره**، جدة، 1987م.
- عبد الرحمن، خليل الرحمن، **إقبال وقضايا العصر**، 1985م.
- عزام، عبد الوهاب، **محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره**، دمشق: دار القلم، 1960م.
- عويضة، كامل محمد، **محمد إقبال. شاعر وفيلسوف الإسلام**، 1994م.
- الغوري، عبد الماجد، **محمد إقبال. الشاعر المفكر الفيلسوف**، دمشق: دار ابن كثير، 2000م.
- الفضلي، عبد الهادي، **المسؤوليّة الخلقيّة في فكر الدكتور محمد إقبال**، الرياض: وحدة التعليم بسفارة جمهوريّة باكستان الإسلاميّة، 1986م.
- القاسمي، أحمد نديم، **العلامة محمد إقبال**، ترجمة: عبد الرحمن شاه ولي، إسلام آباد: مجمع البحوث الإسلاميّة.
- الكتاني، محمد، **محمد إقبال مفكراً إسلامياً**، الدار البيضاء: دار الثقافة، 1978م.

- الكيلاني، نجيب، **محمد إقبال الشاعر الثائر**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980م.
- مجموعة كتاب، **محاضرات الاحتفال بذكرى إقبال**، دمشق: دار الفكر، 1964م.
- مجموعة كتاب، **نداء إقبال**، مؤتمر إقبال بدمشق، دمشق: دار الفكر، 1986م.
- المصري، حسين مجيب، **إقبال بين المصلحين الإسلاميين**، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصريّة، 1980م.
- المصري، حسين مجيب، **إقبال والعالم العربي**، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصريّة، 1976م.
- المصري، حسين مجيب، **إقبال والقرآن. . دراسة قرآنية مقارنة**، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصريّة، 1987م.
- معوض، أحمد، **العلامة محمد إقبال حياته وآثاره**، القاهرة: الهيئة المصريّة، 1980م.
- منور، محمد، **أبحاث ذكرى إقبال المئوية**، 1982م.
- الندوي، أبو الحسن. روائع **إقبال**، دمشق: دار الفكر، 1960م.
- هدو، حميد مجيد، **إقبال الشاعر والفيلسوف والإنسان**، النجف: مطبعة الغري، 1963م.

ثبت المراجع

- **إقبال**، جاويد، **النهر الخالد.. كتاب عن حياة شاعر الشرق والإسلام العلامة محمد إقبال**، ترجمة: ظهور أحمد أظهر، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005م.

- **إقبال**، محمد، **تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968م.

- **إقبال**، محمد، **ما وراء الطبيعة في إيران**، ترجمة: حسين مجيب المصري، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005م.

- بدوي، عبد الرحمن، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلاميّة**، بيروت: دار القلم، 1980م.

- بوعزيزي، محمد العربي، **محمد إقبال فكره الدينيّ والفلسفيّ**، دمشق: دار الفكر، 1999م.

- جيب، هاملتون، **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966م.

- حسون، علي، **فلسفة إقبال**، دمشق: دار السؤال، 1986م.

- عزام، عبد الوهاب، **محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره**، دمشق: دار القلم، 1960م.
- فخري، ماجد، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1974م.
- فضل الرحمن، **الإسلام وضرورة التحديث**، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، 1993م.
- معوض، أحمد، **العلامة محمد إقبال حياته وآثاره**، القاهرة: الهيئة المصرية، 1980م.

مسرد أعلام

مسرد المصطلحات